

Kritik des Gottesbegriffs in den gegenwärtigen Weltansichten.

Dritte, mit einem zweiten Vorwort vermehrte Auflage.

Nördlingen.
Verlag der C. H. Beck'schen Buchhandlung.
1856.



יהוה
INSTITVTIO THEOLOGICA
ANDOVER FVNDATA MDCCCVII
Ps. CXIX 169.
כדברך הבינני
JOH. XVII. 17.
ὁ λογος ὁ σος αληθεια ἐστι
ΑΚΡΟΓΩΝΙ
ΟΥ ΧΡΙΣΤΟΥ

Pantheismus und Theismus.

Kritik

des

Gottesbegriffs

in den

gegenwärtigen Weltansichten.

Dritte, mit einem zweiten Vorwort vermehrte Auflage.



Nördlingen.
Druck und Verlag der C. Beck'schen Buchhandlung.
1857.



Vorwort.

Die nachfolgende Untersuchung ist für Denkende ohne Unterschied des Berufs, nicht blos für Gelehrte geschrieben. Wenn der Herausgeber im Laufe derselben Vieles nur mittelbar berührt, Anderes ganz übergangen hat, was vorzugsweise dem Gelehrten nahe liegt, so geschah es in diesem Sinne mit Absicht.

Für religiöse Personen aber, denen ihr Glaube auch für ihr geistiges Bedürfniß genügt, fügt der Herausgeber ein Wort der Aufklärung bei. Wer den Glauben an einen persönlichen Gott durch lebendige Gemüthserfahrung gewonnen hat, bedarf dafür weder eines logischen Beweises, noch kann er durch logische Zweifel darin erschüttert werden. Die Religion trägt ihren

moralischen Beweis in sich selbst. Wer also nach anderen Beweisen kein Verlangen hat, für den ist diese Schrift nicht geschrieben.

Dagegen werden diese Personen ihrerseits zugestehen, daß der gemüthliche Beweis der Religion sich nur erleben, und durchaus nicht demonstriren läßt; daß mithin die logische Untersuchung für alle die Menschen, welche zu einem solchen Erlebniß nicht gelangt sind, der einzige natürliche Weg zur Wahrheit bleibt.

Der Herausgeber erwartet daher von den Gläubigen, insofern sie sich um diese Schrift irgend bekümmern, die nämliche Unbefangenheit, deren er sich ihnen gegenüber bewußt ist.

Vorwort zur dritten Auflage.

Wäre es dem Herausgeber dieser Untersuchung vergönnt gewesen, die schon innerhalb Jahresfrist nöthig gewordene dritte Auflage seiner Schrift noch zu erleben, so hätte er wohl selbst in diesem Vorworte über Manches sich ausgesprochen, wozu theils in den seitherigen Aeußerungen Anderer, theils in den Zeitverhältnissen die Veranlassung gegeben war. Seine zurückgebliebenen Freunde aber beschränken sich auf zwei Bemerkungen.

Fürs Erste. Die „Kritik" hatte auf mehrere achtungswürdige Versuche, welche in neuerer Zeit gemacht worden sind, um die Gegensätze des Pantheismus und des Theismus zu vermitteln, keine Rücksicht genommen. Der Herausgeber hatte aber die Absicht, bei einer spä=

tern schicklicheren Gelegenheit, das scheinbar Versäumte nachzuholen. Daran ist er durch den Tod verhindert worden. Um indessen auch nach dieser Seite hin einige Aufklärung zu geben, theilen wir einen Brief des Herausgebers an Professor Carrière mit, welcher sich über jene Nichterwähnung auch in der Allgemeinen Zeitung beschwert hat:

Hochgeehrter Herr!

Ihr geehrtes Schreiben vom 16. vor. Monats ist mir in Folge von temporärer Abwesenheit erst vor zwei Tagen zugekommen, womit Sie mich entschuldigen werden, wenn ich Ihnen erst heute dafür danke. Ihre „philosophische Weltanschauung der Reformations-Zeit" und Ihre „religiösen Reden" sind mir wohl bekannt. Wenn diese Schriften, sowie die ganze philosophische Richtung, deren Eigenthümlichkeit die Tendenz nach Versöhnung von Pantheismus und Theismus in einer höhern Auffassung ist, in der „Kritik" nicht erwähnt sind, so geschah dies — unter dem Vorbehalt an einem andern geeigneten Ort darauf zu kommen — deshalb, weil der Plan der „Kritik" bei ihrer Kürze sich auf die beiderseitigen Grundbegriffe beschränken mußte.

Es ist mir keineswegs entgangen, daß Sie im Einklang mit Weiße in den erwähnten Schriften für den Gottesbegriff

ein volles Selbstbewußtseyn vindiciren. Die Schwierigkeit des darin beibehaltenen pantheistischen Grundbegriffes der Einheit von Gott und Welt liegt jedoch, wie Sie mir gewiß zugestehen werden, nicht darin, daß der Pantheist genöthigt ist, Gott ohne Selbstbewußtseyn zu denken, sondern darin, daß er ein wirkliches Selbstbewußtseyn nur entweder Gott oder dem Menschen, nicht aber beiden zugleich zuschreiben kann. Die bedeutendsten Pantheisten von den Alten an bis auf K. Fischer, der Gott als einen vollkommen selbstbewußten Organismus auffaßt, haben sich Gott, auf Kosten des Menschen, bewußt gedacht. Der von den „religiösen Reden" dem Pantheismus gemachte Vorwurf, daß er eine Peripherie ohne Centrum, ein „Alles" ohne „Eines" setze, erscheint also nicht diesem Pantheismus, sondern nur demjenigen gegenüber gerechtfertigt, der den Menschen auf Kosten — Gottes erhöht.

Freilich kann man, wie dies in gewissem Sinne Lessing und Jakobi gethan haben, wenn sie „im Herzen Christen" und „im Kopfe Heiden" waren, vom Pantheismus die Einheit von Gott und Welt und zugleich vom Theismus das wirkliche Selbstbewußtseyn Gottes und des Menschen adoptiren. Indem man aber auf diese Weise zwei widersprechende Grundbegriffe verbindet, spricht man damit nicht eine Lösung, sondern nur das Bedürfniß einer Lösung, nicht eine Versöhnung, sondern den Wunsch einer solchen aus.

Denn nach wie vor bleibt in seiner ganzen Schärfe das logische Dilemma: entweder kommt Gott sich an der Welt

zum Bewußtseyn, indem er sich im Unterschied von ihr als ihre Seele erkennt und eben dadurch zur Einheit des Ichs mit ihr zusammenfaßt — in diesem Fall ist unser Bewußtseyn nur Schein; oder er hat Selbstbewußtseyn für sich, zu dem er der Welt nicht bedarf — in diesem Fall hat der Theismus Recht.

Bei dieser Ueberzeugung hätte die „Kritik" jene ganze philosophische Richtung nicht besprechen können, ohne zugleich dagegen zu polemisiren, daß das Bedürfniß der Lösung mit der Lösung selbst verwechselt und dadurch unwillkürlich ein Dilemma verdeckt wird, dessen klare Festhaltung ihr für die Wissenschaft durchaus nothwendig erschien. Allein sie wollte eben so wenig polemisiren, weil ihr außer sonstigen von Vertretern jener Richtung erworbenen wissenschaftlichen Verdiensten schon die nachdrückliche Aussprache des Bedürfnisses für eben so merkwürdig als achtungswerth galt.

Die „Kritik" mußte sich also darauf beschränken, die Gegensätze, wenn auch mit ihren wichtigsten Unterabtheilungen, neuerdings in voller Schärfe einander gegenüberzustellen und dadurch zugleich vielleicht mittelbar die Vertreter jener Richtung zu veranlassen, daß sie sich über den logischen Vorgang aussprechen, wodurch nach ihrer Meinung das Dilemma überschritten werden soll. Da aber nunmehr Ihre offene Frage eine eben so offene Antwort erheischt, so fühle ich mich verpflichtet, mich über diese innern Gründe des Schweigens der „Kritik" sofort gegen Sie auszusprechen.

Wenn ich schließlich Ihrer freundlichen Einladung zu persönlicher Annäherung für jetzt nicht durch Namensnennung Folge geben kann, so ersuche ich Sie, dies nicht einem persönlichen Motiv, sondern nur den mit der Anonymität verknüpften objektiven Gründen zuschreiben zu wollen.

Zu brieflichem Verkehr werden Sie mich einstweilen stets bereit finden.

Den 4. April 1856.

Hochachtungsvoll

der Herausgeber der „Kritik des Gottesbegriffs“.

Fürs Zweite. Es sind schon einzelne Leser der Schrift zu der Vermuthung gekommen, daß diese Kritik, welche die Mängel in dem bisherigen pantheistischen und in dem bisherigen theistischen Gottesbegriff offen legt, von einer noch unbekannten und auch in dieser Schrift nicht ausgesprochenen Weltanschauung aus unternommen worden sey. Diese Vermuthung ist nicht ungegründet. Derselbe Autor, welcher zu der „Kritik“ den Anstoß gegeben und ihren Gang bestimmt hat, ist nach einem schweren auf dieses Endziel gerichteten Leben zu der logischen Begründung und Reinigung der Vorstellung von

Gott und Welt endlich durchgedrungen. Wir dürfen daher nunmehr die Versicherung aussprechen, daß demnächst die positive Darstellung seiner Wissenschaft ebenfalls veröffentlicht werde. Seinem Wunsche gemäß soll die Anonymität für einmal noch fortdauern, damit die Prüfung der Leser von Vorurtheilen der Partei oder über die Person möglichst frei erhalten bleibe und die Wahrheit, um die allein es sich handelt, desto offeneren Eingang finde.

Inhaltsverzeichniß.

I. Die Grundanschauungen innerhalb der verschiedenen Weltansichten.

Die Zahl und Mannigfaltigkeit der gegenwärtig verbreiteten Weltansichten ist so groß, daß es dem prüfenden Blick anfangs kaum möglich scheint, dieselben übersichtlich zu ordnen.

Doch findet man unter ihnen gewisse Irrthümer, welche dem Bedürfniß, aus dem die Spekulation überhaupt, d. h. das Nachdenken des Menschen über den Zusammenhang der Dinge entspringt, so sehr widersprechen, daß sie trotz vorübergehenden Aufsehens niemals in der Menschheit Wurzel fassen können.

Wenn ein Mensch sich vorstellen will, daß Alles, was existirt, nur eine zufällige Zusammenwürfelung und Mischung von einer zahllosen Menge materieller Substanzen sey, so kann man ihm das nicht verwehren, aber ein solcher Mensch spekulirt nicht, denn spekuliren heißt: einen innern Zusammenhang suchen.

Ebenso wenn ein Mensch der Ansicht ist, daß die ganze Außenwelt, sein Körper inbegriffen, den er sieht und betastet, blos eine subjektive Vorspiegelung seiner Denkkraft sey, ohne jede Realität, so kann man ihm auch das nicht wehren, aber auch ein solcher Mensch spekulirt nicht wirklich, denn das innere

Bedürfniß des spekulirenden Menschen ist, sich mit der außer ihm liegenden Wirklichkeit zurechtzusetzen.

Diese beiden Ansichten, welche man als die extremsten Aeußerungen des Materialismus und Spiritualismus bezeichnen kann, sind auch so offenbar unpraktisch, daß Niemand, auch nicht die Vertheidiger derselben, darnach sein Leben einrichten und seine Handlungen bestimmen kann.

Beide sind folglich von einer ernsten Untersuchung auszuschließen.

Wer dagegen wirklich spekulirt, der sucht für die verschiedenen Existenzen, die er wahrnimmt, nach einem gemeinsamen Grunde und nach einer sie alle zusammenhaltenden Verbindung. Diesem gemeinsamen Grund und Band haben die Menschen zu allen Zeiten den Namen Gott oder das Göttliche gegeben.

So lange nun die Menschen die Einheit Gottes oder des Göttlichen nur in gebrochener Form zu finden vermochten, d. h. so lange sie nur auf eine Anzahl von Grundkräften kamen, die in der Natur wirken, und diese Kräfte als Götter personificirten, so lange standen sie auf der Stufe des Polytheismus, der Vielgötterei. Diese Ansicht ist aber schon seit vielen Jahrhunderten der gesammten civilisirten Welt fremd geworden und hat gegenwärtig nur eine historische Bedeutung. Der Polytheismus als solcher nimmt daher in der heutigen Spekulation keine besondere Stellung mehr ein.

Innerhalb der Einheit des Göttlichen aber gibt es nur zwei Grundanschauungen, auf welche sich alle die verschiedenen noch übrigen Weltansichten zurückführen lassen.

Die Einheit wird nämlich entweder

in der Welt selbst als die Summe aller Existenzen

oder

außer der Welt als Schöpfer der Welt,

mit Einem Worte entweder als Pantheismus (Gott=All=Lehre) oder als Theismus gedacht.

Die weltliche Philosophie hat fast immer, verhüllt oder offen, dunkel oder klar, zum Pantheismus, zur Vergöttlichung der Welt geführt.

Ihr entgegen und vorzüglich auf das Bedürfniß des menschlichen Herzens gestützt und an religiöse Offenbarungen angelehnt, tritt der Glaube an Einen persönlichen Gott, als den Schöpfer und Regierer der Welt, d. h. der Theismus.

Der Pantheismus betrachtet die Welt als das Eine unendliche von Ewigkeit her vorhandene Wesen, außer welchem Nichts existiren kann. Dieses Wesen hat seinen Grund in sich selbst und bestimmt sich selbst. Sämmtliche Theile der Welt sind nur Lebenserscheinungen dieses Wesens; die Welt selbst, soferne sie durch den Wandel der Erscheinungen hindurch als Ein Wesen beharrt, ist also Gott.

Der Theismus, so weit er seinen Glauben wissenschaftlich ausgesprochen hat, stellt dieser Ansicht die Annahme eines vor und außer der Welt und unabhängig von ihr existirenden Gottes entgegen, welcher vermöge seiner Allmacht aus freiem Willen die Welt geschaffen habe und erhalte.

Der Pantheismus hat bis zur Stunde niemals das menschliche Herz, — der Theismus niemals die menschliche Vernunft zu befriedigen vermocht.

Wir erläutern diesen Satz, indem wir zuerst das pantheistische System einer moralischen, dann das theistische System einer geistigen Prüfung unterwerfen.

II. Moralische Mängel des Pantheismus.

1. Orientalischer Pantheismus. Krankhafte Religiosität.

Der Pantheismus ist in der Menschheit in zwei Formen verbreitet, in der orientalischen und in der occidentalen.

Der orientalische Pantheismus, dessen vollkommenster Ausdruck das in Indien entsprungene buddhistische Philosophem ist, hält die Welt, wie sie vorliegt, für den blos momentanen Durchgang Gottes zum Seyn. Die Materie mit der Vielheit ihrer Erscheinungen, der Einzelexistenzen, ist ihm Nichts als die vorübergehende Form, unter welcher der Geist, der die Wesenheit aller Dinge ausmacht, seiner Vollendung zugeht. Nicht blos die Einzelexistenzen, in welchen das Werden wechselnd zu Tage tritt, sondern die gesammte Entwickelung des Werdens, die Welt selbst, ist endlich, d. h. sie wird ihr Ende erreichen, indem sie sich mittelst steigender Verflüchtigung der Materie auflöst in Ein rein geistiges, allgemeines, unendliches Seyn. Erst wenn diese Auflösung vollzogen seyn wird, hat der Geist das Ziel seiner Entwickelung erreicht, oder, mit andern Worten, ist Gott er selbst geworden. Dann sind die Einzelexistenzen für immer in ihm aufgegangen, dann gibt es nur mehr den Einen, von unserem täuschenden Gesichtspunkt aus nichtseyenden, in der That aber allein wahrhaft seyenden Geist.

Der Einzelne hat in dieser Philosophie Nichts zu thun, als seine Existenz in ihrer Nichtigkeit zu erkennen und sich während dieses Lebens durch Abziehung von der Außenwelt in die Ruhe des Geistes zu versenken, welche die ewige Ruhe in Gott, die Auflösung ins allgemeine Seyn, vorbereitet. Da das endliche Werden von seinem Beginn bis zu seinem Ende als eine Stufenreihe verschiedener Entwickelungen gedacht wird, in welchen der Verflüchtigungsproceß der Materie sich steigend vollzieht, so ist auch in dieser Anschauung eine persönliche Unsterblichkeit gegeben, aber nur eine temporäre. Die Persönlichkeit des Einzelnen wird in den verschiedenen Entwickelungsphasen der Welt auf verschiedene Weise verkörpert, und zwar um so geistiger, je mehr sie während ihres vorhergehenden Lebens dem Geiste, um so materieller, je mehr sie der Materie gelebt hat, bis sie sich in der letzten Phase der Welt vollständig und bleibend in Gott auflöst.

Dieses System ist, wie man sieht, Pantheismus (Gott-All-Glaube) im strengsten Sinn — die einzige Art von Pantheismus, welche diesen Namen wirklich verdient. Wir leben jetzt im Werden, aber dieses ganze Leben ist nur Schein; das einzige wirkliche Seyn ist Gott allein und Gott Alles in Allem.

Die Welt ist nur die täuschende Gestalt, worein sich der werdende Gott während seiner Selbstentwickelung kleidet, um das Ziel derselben — seine Vollendung — zu erreichen. Dieses System kennt keinen Gott, der vor dem Anfang der Welt als ihr Schöpfer steht, aber es kennt auch keine Welt als solche, sondern nur Gott — als das Ende der Welt.

Obwohl dieses System in Europa niemals systematisch durchgeführt worden ist, so verdient es doch unsere besondere Beachtung, weil es in seinem Grundcharakter — in der unbedingten bis zur Vernichtung der Persönlichkeit gesteigerten Hingabe des endlichen Seyns ans unendliche — den schärfsten Ausdruck einer gemüthlichen Anschauung bildet, welche unbewußt auch bei den europäischen Pantheisten vorwaltet, wenn ihnen der Pantheismus wirklich Herzenssache ist, mögen sie in blos logischer Beziehung mit der buddhistischen Endlichkeit des Werdens noch so wenig einverstanden seyn.

Wenn der Pantheismus der Irreligiosität beschuldigt wird, so ist es ihm von diesem Standpunkte aus nicht schwer, die Beschuldigung abzuweisen. Der Einzelne leistet hier unbedingten Verzicht auf sich selbst. Er kennt nur Gott, dem er sich während des Lebens durch Ueberwindung der Materie („des Fleisches") hingibt und in den er sich durch eine Reihe von Incarnationen hindurch endlich bleibend auflöst, ohne an die Erhaltung seiner Persönlichkeit zu denken. Weit entfernt, sich irreligiös zu fühlen, findet der Pantheist dieser Klasse eine gewisse Irreligiosität vielmehr in dem System des Theismus, welcher dem allgemeinen Seyn nur deßhalb eine Existenz außerhalb des besondern Seyns zuschreibe, um das Besondere als solches zu retten, und dadurch den Kern aller Moral, die Aufopferung des Besondern an das Allgemeine, preisgebe.

Wer Schleiermacher's „Reden über die Religion" mit Aufmerksamkeit gelesen hat, wird darin diese Vorwürfe gegen den Theismus ausgesprochen finden. Nur der Pantheist, meint Schleiermacher, handle nach dem Spruch Christi: „Wer sein

Leben verlieren will, wird es erhalten," während der Theist, indem er die Tugend zum Werkzeug künftigen Lohnes und Gott zum Bürgen seiner schlechten sinnlichen Persönlichkeit mache, „sein Leben erhalten wolle," um es nach eben jenen Worten „zu verlieren". Der Karthäuser, welcher eine Spanne Zeit mit Selbstquälereien zubringt, in der Aussicht, für diese Spanne ein ewiges persönliches Vergnügen einzutauschen, ist für Schleiermacher ein Egoist; Spinoza ist ihm ein Heiliger, der in der Geschichte der Religion Wenige seines Gleichen gehabt hat. Und in der That, vergleichen wir den hohen Seelenadel und die tiefe Uneigennützigkeit des Gottglaubens bei Spinoza mit den sinnlichen Vorstellungen von persönlicher Fortdauer, welche sich manche der berühmten Heiligen des Christenthumes gemacht haben, so können wir Schleiermacher in der letzten Beziehung nur Recht, in der ersteren nicht unbedingt Unrecht geben.

Wenn wir dem Pantheismus weiter einwerfen, daß eine solche Weltanschauung wohl für einzelne große Gemüther, aber nicht für die Massen möglich sey, so kann er uns entgegnen, daß der Buddhismus, welcher auf dieser Anschauung beruht, unter allen Religionen der Erde vielleicht die größte Zahl von Bekennern zählt. Er kann auch entgegnen, die christliche Mystik selbst habe von jeher ähnliche Anschauungen ausgesprochen, und es ist nicht zu läugnen, daß jenes letzte Ziel, welches der Apostel Paulus in einer berühmten Stelle aufsteckt: „Gott einst Alles in Allem," Tausenden von frommen Christen als das höchste Ziel ihres Glaubens vorgeschwebt ist.

Gleichwohl liegt die Unvereinbarkeit dieser Anschauung mit den Bedürfnissen des reifer gewordenen menschlichen Gemüths,

und namentlich mit dem modernen menschlichen Selbstgefühl, so sehr auf der Hand, daß es kaum einen Europäer von reiferem Alter geben wird, der sie nicht selbst peinlich empfände. „Wir existiren nicht, — wir und Alles, was uns umgibt, ist Schein und Täuschung; das Leben ist in Wahrheit nur Tod, der Tod allein das wirkliche Leben." Eine solche Anschauung kann der Mensch in der Jugend hegen, wo der höchste Aufopferungstrieb ihm den Verzicht auf sich selbst mit einem Reiz umkleidet, der um so lockender ist, als die Ueberfülle des Lebens ihm den wirklichen Begriff des Todes verdeckt und statt seiner das Gefühl unterschiebt, daß er, selbst in Nichts aufgelöst, dennoch unvertilglich bleibe. Der Mensch wehrt sich nicht für seine Unsterblichkeit, so lange er sich den Untergang selbst nicht denken kann, ohne ihn unwillkürlich in Leben umzuwandeln; er wehrt sich aber mit Macht, wenn er, älter geworden, die Todesmöglichkeit praktisch empfindet. Der erwachsene Mann wird daher jener Anschauung stets das einfache Bewußtseyn entgegenhalten: „ich bin" — ein Bewußtseyn, dessen innere Gewißheit ihm kein spekulativer Zweifel erschüttern kann.

Eine solche Anschauung konnte auch von der Menschheit nur in ihrer Jugendzeit, und kann heute noch nur unter Völkern gehegt werden, welche, im Wachsthum erstarrt, auf unsere Zeit als alte Kinder herübergekommen sind. Aber sie kann, trotz einzelner durch ihre besondere Organisation dazu geneigter Individuen, nicht mehr Platz greifen in der europäischen Menschheit.

Wir heutigen Menschen können allerdings jene Worte Jesu: „Wer sein Leben erhalten will, wird es verlieren; wer es verlieren will, wird es erhalten," sehr wohl als das Wahr=

zeichen der ächten Religiosität begreifen. Wir sehen ein, daß eine Moral, welche Gott nur als Garanten der persönlichen Fortdauer, und die Unsterblichkeit nur als Reizmittel der Sittlichkeit gebrauchen würde, das Gegentheil von Moral wäre. Aber wir sehen nicht ein, wie Jemand „sein Leben verlieren" solle, ohne „es wieder zu gewinnen". Wir begreifen die Aufopferung des endlichen Selbsts an's unendliche, wenn das unendliche seinerseits wieder in's endliche übergeht; wir begreifen sie nicht, wenn das endliche einfach verschwindet. Die Hingabe an ein Weltwesen, dessen Umarmung, statt Leben auf uns zurückzuströmen, uns in ihren Gluten verzehrt, weil es nur aus unserem Tode sein Leben schöpft, ist die indische Form des nämlichen längst überwundenen kindlich-jugendlichen Standpunktes in der Religion, der sich in ganz anderer, mehr egoistischer Weise als rein sinnliche Erwartung von Lohn und Strafe im Judenthum ausgeprägt hat. Und wir erkennen, was wir auch sonst vom Christenthum halten mögen, gerade darin das Große des Christenthums, daß es trotz seiner Protestation gegen die egoistische Fassung der Unsterblichkeit den Selbsterhaltungstrieb des Menschen und sein Selbstständigkeitsgefühl im Verhältniß zu Gott vollständig anerkennt.

Die pantheistische Anschauung, welche wir bisher zergliedert haben, ist also, obwohl keineswegs irreligiös, doch ebensowenig gesund religiös. Sie ist übertrieben religiös und hebt, wie alle Uebertreibung, durch ihr Unmaß sich selbst auf. Der oberste Grundzug der Natur, von dem sämmtliche theistische Religionen ausgehen — die natürliche Selbstliebe jedes lebendigen Wesens — wird von ihr ausgestrichen; die Natur wird nicht geläutert, sondern ertödtet. Der christliche Karthäuser,

wenn er nur seine Regel nicht als blos äußeres Unterpfand der künftigen Seligkeit, sondern als inneres Mittel einer moralischen Vervollkommnung erfaßt, welche schon diesseits den Keim der Seligkeit enthält, ist trotz der Strenge seiner Regel doch ein Mann von erhabener Bestimmung und Selbstständigkeit im Vergleich mit dem buddhistischen Büßer, der auf Alles verzichtet, ohne in irgend Etwas Ersatz zu finden; ein Mann, der mit seinem Gott bei aller Demuth von Angesicht zu Angesicht rechten kann, indeß der Buddhist sich wehr- und willenlos dem seinigen ergibt.

Stumpfe Resignation des Gemüths, träges Brüten des Geistes, socialer Stillstand, politische Knechtschaft und selbst körperliche Entnervung sind die Früchte, welche dieser Pantheismus in den buddhistischen Völkern Asiens hervorgebracht hat. Da die Ausübung eines der Natur widersprechenden Systems der Masse der Menschen schlechthin unmöglich ist, so ist seine wirkliche Praxis einem besondern Stande, dem Stande der Geistlichen, vorbehalten, der sich für den Verzicht auf's Irdische durch den Genuß einer unbegrenzten geistigen Herrschaft entschädigt, während das laiische Volk um den Preis unbedingten Gehorsams der Unwissenheit und Sinnlichkeit überlassen wird. Und gleichwohl wird der *wirkliche* Bestand dieser Religion erst dadurch ermöglicht, daß die pantheistische Grundanschauung im Leben *verdeckt* und *ermäßigt* wird durch einen *polytheistischen Kultus* von Dämonen und Heiligen. Dieser Kultus ersetzt dem Volke einigermaßen die moralischen und religiösen Wohlthaten, welche das theistische System seinen Bekennern bietet; ohne einen solchen könnte der Pantheismus *niemals und nirgends als Volksreligion bestehen.*

2. Europäischer Pantheismus. Atheismus. Gefahren für die Praxis.

Ganz anders der europäische Pantheismus, von der griechischen Philosophie an bis zur heutigen. Nach ihm geht die Welt als Vielheit der Erscheinungen ohne Ende aus sich selbst hervor. Die einzelnen Erscheinungen wechseln, die Vielheit der Erscheinungen bleibt. Die Welt ist also nicht Schein, sondern sie ist die im Einzelnen vergängliche, im Ganzen ewige Erscheinung des Absoluten.*) Das Absolute, welches in der Welt als Grund derselben enthalten ist, setzt sich beständig steigend in immer neuen Entwickelungen (Einzelexistenzen). Die Welt ist Gott, aber Gott in einem endlos fortschreitenden Wachsthum begriffen. Diese in sich selbst gegründete Welt entwickelt sich nach ihrem eigenen Vermögen, ordnet sich nach ihren eigenen Gesetzen und regelt, um uns der Worte des Klarsten der neueren Pantheisten zu bedienen, „ihre einzelnen Theile, die Individuen, wie der Organismus des Menschen seine Glieder regelt".

*) Das Absolute, wörtlich das Losgelöste, heißt in der philosophischen Sprache das, was uns übrig bleibt, wenn wir, von allem Seyenden, welches seinen Grund nicht in sich selbst hat, absehend, den Grund alles Seyns zu erkennen streben. Von einer bedingten Erscheinung zur andern, von einer Mittelursache zur andern fortschreitend, gelangen wir zu einer letzten, von allen Wirkungen losgelösten, in sich unbedingten Ursache. Da der Pantheist die Welt aus sich selbst entstehen, d. h. Grund ihrer selbst seyn läßt, so enthält nach ihm die Welt diesen letzten Grund, „das Absolute," nothwendig in sich selbst.

Es ist an sich nicht richtig, wenn man von diesem Pantheismus sagt, er mache den Einzelnen zu Gott. Nur das Ganze als Ein großer Organismus ist nach ihm Gott und die Theile als solche sind so wenig Etwas für sich, als meine Glieder Etwas sind ohne mich. Da indessen das Ganze nur in seinen Theilen und somit Gott nur in den Einzelexistenzen besteht, in welchen er sich stückweise in allmähliger Abstufung vom Stein bis zum Menschen setzt, so ist der Mensch immerhin die höchste Verkörperung Gottes. Sobald aber der Mensch sich als die Spitze des göttlichen Daseyns fühlt, wird er sich ungescheut sagen: „Wenn Gott ohne mich und meinesgleichen nicht wahrhaft Gott ist, bin ich nach dem Maß, in dem ich mich über meinesgleichen erhebe, selbst Gott." Die besseren Pantheisten mögen gegen diese dem menschlichen Hochmuth so bequeme Folgerung noch so sehr protestiren, ihre Protestation wird praktisch immer erfolglos bleiben. Wenn der einzelne Theil Nichts ist ohne das Ganze, so ist auch das Ganze Nichts ohne die Theile. Von diesen beiden nach dem pantheistischen System gleich wahren Sätzen wird die Menge sich immer nur den letzten aneignen, weil er ihrer Eitelkeit schmeichelt.

Es ist ebenso an sich zu viel gesagt, wenn man dieses System beschuldigt, die Moral und die Unsterblichkeit unbedingt auszuschließen. Was die Moral betrifft, so kann auch der moderne Pantheist die Verbindlichkeit des Einzelnen, für das Ganze zu leben, und die Pflicht des Geistes, die Materie zu überwinden, anerkennen, da nach ihm der Fortschritt des Weltwesens in der steigenden Auswirkung des Geistes besteht; seine Moral kann mit einem Wort ganz die nämliche seyn,

welche schon die berühmteste pantheistische Schule des Alterthums, die stoische, aufgestellt hat.

Auch eine gewisse Unsterblichkeit, das heißt eine wiederholte materielle Verkörperung der Individuen, ist nicht ausgeschlossen, da das ewige Werden des Weltwesens, wenn es verschiedene Stadien der Entwickelung durchläuft, sehr wohl die Theile, aus welchen es in einem früheren Stadium zusammengesetzt war, im nächsten wieder aufnehmen und in neuer Form reproduciren kann.

Aber gleichwohl ist es wahr, daß alle Moral in diesem Systeme im Grunde nur trotz des Systems existirt, weil es den Quell aller Moral, die freie Persönlichkeit, aufhebt. Wir existiren nach ihm allerdings wirklich, aber nicht als wir selbst, sondern nur als Theile eines fremden Organismus. Wir glauben etwas für sich selbst Bestehendes zu seyn, sind aber in Wahrheit nur Stücke des Makrokosmus; wir scheinen uns selbst zu bewegen, selbst zu bestimmen, bestimmen uns aber in der That so wenig selbst, als meine Hand und mein Fuß sich selbst bestimmt. Was in mir denkt und spricht, ist das Welt-Ich; ich selbst bin blos die Maske, unter der es agirt, und die sich durch eine seltsame Illusion für ein eigenes Wesen hält.

Jede Freiheit und Verantwortlichkeit hört damit auf. Die Liebe, womit wir Gott und den Nächsten lieben, ist die Liebe, womit Gott sich selbst liebt; unser Selbstbewußtseyn das Bewußtseyn, worin er sich seiner selbst bewußt wird. Der Mensch, der seinen Mitmenschen ermordet, folgt wie das Raubthier dem Triebe der Natur, die sich in ihm gerade in dieser Modifikation verkörpert hat und ihr gemäß aus ihm heraus handelt.

Die Gesellschaft ist ihrer Sicherheit wegen genöthigt, ihn zu beseitigen, obwohl er an seinem Verbrechen im Grund so wenig schuld ist, als Andere an ihren Tugenden; er wird, wie Spinoza sagt, „gleich einem tollen Hunde, zwar unschuldig, jedoch mit Recht verurtheilt". —

Wenn der moderne Pantheist trotzdem die Moral ausübt, so thut er es, weil die menschliche Natur trotz aller Theorie unwillkürlich an ihrer Selbstbestimmung festhält, aber nicht in Folge seiner Theorie.

Es ist endlich ungenau, wenn man dieses System schlechthin, und ohne weitere Unterscheidung, des Atheismus (der Läugnung Gottes) beschuldigt.

Versteht man unter Gott die letzte Ursache alles Seyenden (das „Absolute"), gleichviel, ob diese letzte Ursache für sich selbst existirt, oder nur als an sich Nichtseyendes dem Seyenden zu Grunde liegt, so ist der Begriff „Gott" auch im pantheistischen System enthalten. Unter dieser Voraussetzung liegt das „Daseyn Gottes" dem Pantheisten klarer und lebendiger vor Augen, als jedem Andern, denn die Welt als die Erscheinung des Absoluten ist ja der daseyende Gott.

Versteht man dagegen unter Gott eine letzte Ursache als besondere Existenz, ein Absolutes, welches nicht blos den Einzelwesen zu Grunde liegt, sondern außerhalb derselben für sich besteht, so fällt der Begriff „Gott" für den Pantheisten vollständig hinweg. Da seine Welt sich selbst verursacht, oder, mit andern Worten, sich aus dem Nichtseyn selbst zum Seyn erhebt, so kann der letzte Grund, aus dem sie sich gestaltet, an sich nicht existiren. Er ist vielmehr ein Nicht-

seyendes, welches erst in den Einzelwesen zum Seyn gelangt; zwar unendlich und unbegrenzt, aber auch schlechthin gestalt- und bewußtlos. Der Pantheist kann diesen unendlichen Grund „das Nichts" nennen, und er kann ihn den „Geist" nennen, sofern „das Nichts" als unbewußte Mutter des Seyns nothwendig die Keime alles Seyns in sich enthält. Er handelt aber unwahr und unwürdig, wenn er diesen an sich bewußtlosen, erst in den endlichen Geistern zum Gedanken gelangenden Geist als besondere Existenz den endlichen Geistern gegenüberstellt und ihn unter dem Namen „der unendliche und absolute Geist" zu Gott im gewöhnlichen Sinne des Wortes stempelt.

Unter einem absoluten Geist versteht die unverhältnißmäßige Mehrzahl der Gebildeten, im Gegensatze zu unserem relativen, endlichen Geist, ein für sich bestehendes, seiner selbst bewußtes, vollkommenstes Wesen, das nämliche, was Christus darunter verstand, wenn er sagte: „Gott ist Geist und muß im Geiste angebetet werden." Wenn der Pantheist also seinen Gott den „absoluten Geist" nennt, ohne zugleich unumwunden auszusprechen, daß die Bezeichnung „absolut" in seinem Sinne keineswegs mit „vollkommen", sondern vielmehr mit „nichtseyend" identisch ist, so ist dies ein bewußter Betrug oder eine unbewußte Täuschung, die um so nachdrücklicher zurückgewiesen werden muß, je öfter sie, namentlich in der Theologie, die traurigsten Irrthümer veranlaßt hat.

Der moderne Pantheismus ist daher im Unrecht, wenn er den Vorwurf, das Daseyn Gottes in der populären Bedeutung des Wortes zu läugnen, von sich abwälzt, statt ihn

ehrlich auf sich zu nehmen. Der pantheistische Gott, der nur in mir und meinen Mitwesen existirt, hat Nichts gemein mit dem Gott der Religion. Um ihn zu finden, muß ich mich an mich selbst, an meinesgleichen oder an die bewußtlose Natur halten; ihn als ein besonderes Wesen anzurufen, wäre Verrücktheit. Ich kann dieses gewaltige Wesen, das Weltganze, fürchten, weil es mich jeden Augenblick vernichten kann; ich kann es auch lieben, wenn ich von Natur geneigt bin, meine Mitwesen und in ihnen das Allgemeine zu lieben, aber ich kann mich nicht an es wenden. Es vermag mich nicht zu hören, mir nicht zu helfen. Wenn es mir einfiele, von der Welt, weil sie mich (als lebendige Mitwelt oder als Natur) bedrückt, an Gott zu appelliren, so müßte ich über meinen eigenen Einfall hohnlachen, denn die Welt, die mich bedrückt, ist Gott selbst. Ebensowenig darf ich hoffen, nach dem Tode in Gott fortzuleben, denn Gott selbst lebt nur, sofern ich und meinesgleichen leben. Es ist möglich, daß ich auf diesem oder einem andern Weltkörper wieder einmal geboren werde; in der Zwischenzeit aber bin ich dem Nichts verfallen. Wenn der theistische Gott eine gewisse Fortdauer der Geschöpfe in ihm von selbst bedingt, weil der Geist des Geschöpfs zu dem selbstständigen Urgeiste, von dem er ausgegangen ist, zurückgehen und an seinem Leben theilnehmen muß, so ist der pantheistische Gott umgekehrt in seiner eigenen Unsterblichkeit von der Vernichtung des Einzelnen bedingt, weil er, als an sich nicht seyender Geist, nur seyend wird, indem er sich in den einzelnen Geistern setzt, die Einzelnen als solche aber fallen läßt.

Der europäische Pantheismus steht, wie man sieht, moralisch selbst hinter dem orientalischen weit zurück. Der letztere

eröffnet dem menschlichen Blick wenigstens als letztes Ende der Welt Dasjenige, was immer das höchste Ideal des menschlichen Gemüths seyn wird: das Eine unendlich vollkommene selige Seyn, welches Gott ist. Unser Pantheismus weiß davon Nichts, Gott ist jetzt und wird künftig seyn in unendlichem, ununterbrochenem Fortschritte, aber an diesem Gott habe ich Nichts. Will ich ihn sehen, wie er ist, so darf ich nur in die vorhandene Welt hineinschauen — in diese Welt voll Unglück, Ungerechtigkeit, Zwiespalt und Lüge —: diese Welt ist Gott. Freilich nur Gott in seiner gegenwärtigen Phase, aber doch Gott, wie er im Wesentlichen bleibt, da sein Wesen aus den Einzelexistenzen besteht; — ein Gott, der mich wie ein ununterbrochen wirbelndes Rad aus einem mir unbekannten Grund zu einem mir unbekannten Fortschritt mit sich reißt, an dessen zielloser Monotonie mein Gemüth sich nicht erquicken, sondern nur entsetzen kann.

Auch der europäische Pantheismus ist, wir wiederholen es, einer hohen Religiosität fähig, wenn er, gegen die Consequenz seiner eigenen Logik, entweder, nach Art des Buddhismus, das Wesen der Weltentwicklung in den endlichen Sieg des Geistes über die Materie setzt, oder aber durch unwillkürliche Vertiefung des Gemüths den nichtseyenden Grund der Welt zum lebendigen (biblischen) Gott umgestaltet. Alle edleren Naturen haben das Eine oder Andere gethan und sich damit jener durch ihre Resignation so erhabenen, freilich dem Volk unzugänglichen Moral angenähert, welche uns in Spinoza's Schriften leuchtend entgegentritt. Alle andern Naturen aber, d. h. neun Zehntheile, werden der logischen Consequenz des Systems mit dem vollen Zuge des natürlichen Egoismus nachgehen. Die

niedrigere Klasse wird schließen: „laßt uns essen und trinken, denn morgen sind wir todt;" die höhere wird sagen: „wir sind da als die Spitze und die Herren der Welt, eine intelligente Macht außer uns, die uns controliren könnte, ist nicht vorhanden, also laßt uns thun, was uns gelüstet."

Jedem von unsern Zeitgenossen ist noch der Proceß in Erinnerung, welchen der Pantheismus in Deutschland von Strauß bis auf Stirner durchlaufen hat. Strauß, der aus dem Hegel'schen Wortschwall zuerst eine klare pantheistische Anschauung hervorzog, ließ Gott noch auf gewisse Weise neben dem Menschen stehen. „Der unendliche Geist", sagte er, „ist wirklicher nur, wenn er sich zu endlichen Geistern erschließt, der endliche Geist ist wahrer nur dann, wenn er sich in den unendlichen vertieft. Das wahre und wirkliche Daseyn des Geistes ist also weder Gott für sich, noch der Mensch für sich, sondern der Gottmensch;" wobei er dann freilich selbst erklärte, daß „der Gottmensch" Nichts sey als die ideal gedachte menschliche Gattung. Feuerbach kam und spottete über diesen Gott, zu dem der Mensch ein Verhältniß eingehen solle, da er doch nur in der Menschheit selbst existire. „Der Pantheismus", sagte Feuerbach, „dogmatisirt noch über die Macht, die Weisheit, die Güte Gottes, während alle diese Eigenschaften nur die Eigenschaften des Menschen selbst sind. Er fürchtet sich als Atheismus zu erscheinen und hält deßhalb seinen Gott als ein Subjekt außerhalb der Menschheit fest, obwohl die Prädikate dieses Gottes nur die Menschen selbst sind. Ein Subjekt aber ohne seine Prädikate ist Nichts; und der wahre Atheismus besteht nicht darin, die Existenz des göttlichen Subjekts. als solchen, sondern darin, die Prädikate desselben zu läugnen, d. h. die

Realität des Wahren, Guten und Schönen in der Menschheit." An die Stelle des irreführenden Begriffs „Gott" setzte daher Feuerbach moralisch den Begriff der Humanität, welcher den einzelnen Menschen im Verhältniß zu seinen Mitmenschen und die menschliche Gattung im Verhältniß zu andern Gattungen leiten soll. Aber bald wurde diese Humanität den jüngeren Nachfolgern Feuerbach's ebenso lächerlich, als der Strauß'sche Gott für Feuerbach gewesen war. Gerade so, wie das Ganze, welches der Pantheist Gott nennt, ein wirkliches Daseyn nur in den einzelnen Organisationen hat, so hat auch das Ganze, welches Feuerbach die Menschheit nennt, ein wirkliches Daseyn nur in den menschlichen Individuen; so wenig die Weltseele außer den Organisationen, so wenig lebt der menschliche Gattungsgeist außer den einzelnen Menschen. Demgemäß trat Stirner auf und zog den Schluß: es bleibt nur der Einzelne und seine Kraft, oder: wie er es nennt, „der Einzige und sein Eigenthum". Es gibt kein Wahres und Gutes, dem der Einzelne sich als außer und über ihm stehender Norm zu unterwerfen hätte; wahr und gut ist, was der Einzelne selbst zu setzen und durchzuführen Kraft hat. Jene Läugnung der göttlichen Prädikate, welche Feuerbach als den eigentlichen Atheismus bezeichnet und als unmoralisch abgewiesen hatte, war nun in Consequenz seiner eigenen Logik eingetreten. Hatte er noch gesagt: „lebe menschlich," so sagten seine Nachfolger nur mehr: „lebe wie du willst und kannst"; die nackte moralische und politische Anarchie wurde offen als die einzig wahre Ordnung der Dinge proklamirt. Der primitive „Krieg Aller gegen Alle", aus dem sich die Menschheit durch religiöse und staatliche Ordnung emporgearbeitet hat, oder vielmehr der Rückgang zur Thierheit war

also das letzte Resultat einer Weltansicht, welche, um es nochmals zu sagen, Nichts ist, als der europäische Pantheismus selbst, formulirt nach der Neigung der Mehrzahl.

Der praktische Einfluß, welchen diese Ansicht schon in der französischen Revolution von 1789, noch mehr aber in der europäischen Revolution von 1848 auf die Entwicklung Europas ausgeübt hat und theils literarisch innerhalb des dritten Standes, theils durch geheime Gesellschaften innerhalb des vierten Standes noch ausübt, ist jedem unserer Leser bekannt. Der moderne Socialismus, welcher ursprünglich blos den Schutz der Arbeiter gegenüber dem Kapital und die gesellschaftliche Sicherung jeder Individualität nach Maßgabe ihrer Fähigkeit bezweckt und selbst in seinen communistischen Ausartungen für sich allein die Gesellschaft niemals ernstlich gefährden kann, weil der Communismus der menschlichen Natur schlechthin zuwiderläuft, — dieser gefürchtete Socialismus erhält seinen wirklichen furchtbaren Charakter blos durch die Verbindung mit dem Pantheismus, welcher jede außerhalb der Menschheit existirende Norm der Menschheit vernichtet und eben damit auch das Gesammtgewissen der Menschheit, die einzige in diesem Fall noch übrige Norm, in die subjektive Willkür der Individuen auflöst. Daß der Pantheismus innerhalb der europäischen Menschheit, gerade weil sie der Vielgötterei, welche den asiatischen Völkern den lebendigen Gottesbegriff vermittelt, entwachsen ist, nur als Atheismus erfaßt werden kann und daher, populär verwirklicht, alle religiösen Bande vernichten, alle schlechten Neigungen entfesseln und die Gesellschaft einer vollständigen innern und äußern Auflösung überliefern würde, bedarf nach den blutigen Proben der Geschichte keines Beweises mehr. Der Pantheist selbst —

sobald er nur einsehen gelernt hat, daß die Moral im Volke nicht ohne Religion, die Religion nicht ohne Cultus bestehen kann — muß es bei der Unfähigkeit des Pantheismus, für die bestehende Religion irgend welchen Ersatz zu schaffen, von vornherein zugestehen. Jeder Pantheist von Verstand und Erfahrung ist daher, wenn er öffentlichen Einfluß hat, im Widerspruch mit sich selbst genöthigt, der Verbreitung seiner Ansicht im Volke entgegen zu wirken: — eine Thatsache, in welcher sich klar genug die moralische Selbstverurtheilung des Pantheismus ausspricht. —

III. Geistige Fehler des Theismus.

1. Die versuchten Beweise für das Daseyn Gottes.

So wenig, als der Pantheismus das menschliche Herz, hat der Theismus bis jetzt die menschliche Vernunft zu befriedigen vermocht.

Alle bisherigen spekulativen Versuche zu Gunsten des Theismus sind entweder unwillkürlich im Pantheismus hängen geblieben oder haben eine wirkliche Begründung des Theismus nicht erreicht.

Keines der zahlreichen scholastischen Systeme, welche seit der Emancipation der Philosophie durch Spinoza Deutschland bewegt haben, hat den Spinozismus überwunden.*) Lessing

*) Wir nennen hier das System Spinoza's als dasjenige, welches allgemein als der vollkommenste systematische Ausdruck des Pan-

hatte Leibnitz vor sich und erklärte sich spekulativ unfähig, über Spinoza hinauszukommen; Jakobi hatte Kant erlebt und erklärte das Gleiche; Schleiermacher hatte die mannigfachen nach Kant entstandenen Systeme vor sich und war der nämlichen Meinung. Die neuen theistischen Erwartungen, welche seitdem Schelling in dem scholastischen Theil des Publikums erregt hat, sind durch die Veröffentlichung der „Philosophie der Offenbarung" für immer zerstört worden.

Die sogenannten „Beweise für das Daseyn Gottes", deren sich seit langer Zeit die christliche Theologie bedient, sind theils auf den pantheistischen Gottesbegriff ebenso anwendbar, wie auf den theistischen, theils an sich ungenügend. Da jedoch die Philosophie, so geringschätzig sie oft auf diese Beweise herabsieht, im Wesentlichen nichts Anderes zu Gunsten des Theismus hervorgebracht hat, so müssen wir sie einer kurzen Kritik unterwerfen.

Der sogenannte ontologische Beweis: — „wir denken ein vollkommenstes Wesen; zur Vollkommenheit gehört Existenz, folglich muß dieses gedachte Wesen existiren" — hat, wenn man ihn nicht von vornherein als Trugschluß verwerfen will, nur einen Sinn, sofern er von dem Vorhandenseyn der Idee eines vollkommensten Wesens auf die Wahrscheinlichkeit der Existenz eines solchen schließt. Die Idee eines vollkommensten Wesens ist jedoch in der Weise, wie sie hier der Theismus in seinem Interesse voraussetzt, keineswegs eine allgemeine, dem menschlichen Geist mit Nothwendigkeit eigene Idee. Wäre dieß der Fall,

theismus betrachtet wird. Man wird später sehen, daß die seitherige Philosophie, weit entfernt über Spinoza hinauszukommen, vielmehr hinter ihn zurückgegangen ist.

so würde der Gegensatz der Gottesbegriffe, der seit Jahrtausenden die Welt bewegt, niemals entstanden seyn. Was der menschliche Geist mit Nothwendigkeit denkt, ist ein absolutes, d. h. ein lediglich von sich selbst bedingtes Wesen. Ob dieses Wesen die Welt selbst oder ein Gott außerhalb der Welt sey, ist eben die Frage. Der Begriff der Vollkommenheit aber, sowie er über die Idee des Absoluten hinausgehen soll, ist ein Begriff, der die verschiedensten Vorstellungen zuläßt. Der buddhistische Gott, der zuletzt als Alles in sich beschließender, vollbewußter seliger Geist seine Selbstvollendung erreicht, ist für den Buddhisten ein eben so vollkommenes Wesen, als für den Theisten der von Anfang an fertige weltschöpferische Gott.

Der sogenannte kosmologische Beweis: — „was wir in der Erscheinung vor uns sehen, hat den Grund seines Daseyns nicht in sich selbst, sondern in andern früher vorhandenen Ursachen; von einer zur andern gehend, gelangen wir demnach zu einer letzten Ursache, welche den Grund ihres Daseyns in sich selbst trägt" — ist mit dem eben Gesagten von selbst erledigt. Was dieser Beweis feststellt, ist nur die Nothwendigkeit einer in sich unbedingten oder absoluten letzten Ursache. Wenn der Theismus aus dieser Ursache einen persönlichen Urheber oder Gott im populären Sinne macht, so setzt er als bewiesen voraus, was er eben erst beweisen soll: daß das Absolute nicht als Weltseele den Erscheinungen zu Grunde liegt, sondern als Person vor und außer der Welt existirt.

Allerdings gibt der kosmologische Beweis den Pantheisten ein Räthsel zu lösen. Wenn es eine letzte Ursache gibt, welche den Grund ihres Seyns in sich selbst hat, so kann diese letzte

Ursache nicht wohl ein an sich Nichtseyendes, ein nur in den endlichen Geistern existirender Weltgeist seyn. Denn ein Nichtseyendes kann „den Grund seines Seyns nicht in sich selbst haben", weil es eben nicht ist. Der Pantheist reicht gegen diesen Einwand nicht aus, wenn er erwiedert, daß die Ursache, welche den Grund ihres Seyns in sich selbst hat, eben die Welt selbst sey. Denn die Welt, sofern sie uns nöthigte, auf einen letzten Grund zurückzugehen, ist der Complex der Erscheinungen selbst; die Welt Ursache der Welt nennen, würde also in diesem Zusammenhang nichts Anderes heißen, als: „die Erscheinungen sind Ursachen der Erscheinungen" — eine offenbare Absurdität. — Da indessen der Theist den kosmologischen Beweis zwar als Argument gegen den Pantheisten gebrauchen, seinen Gott aber nicht genügend daraus entwickeln kann, so kann dieser Beweis so wenig als der vorige ein Beweis für das Daseyn Gottes genannt werden.

Wichtiger ist der sogenannte physikotheologische Beweis: „In der Natur herrscht Ordnung, Zweckmäßigkeit, Plan und Vorsorge. Wo dies der Fall ist, muß ein Handeln nach Ideen vorausgesetzt werden; der Grund der Welt muß demnach ein nach Ideen handelndes, d. h. reflektirendes und sittliches oder persönliches Wesen seyn."

Gewiß gibt es in der Natur, z. B. in der Organisation der Thiere, verglichen mit dem Boden und dem Klima, worin sie gestellt sind, zahlreiche und entschiedene Anzeichen einer bestimmten, die speziellsten Zwecke verfolgenden und in's Einzelnste vorsorglichen Prämeditation. Es wird wohl schwerlich einen denkenden Menschen von reiferem Alter geben, der sich der Wirkung dieser Anzeichen gänzlich verschließen könnte. Fast Jeder

stößt einmal in seinem Leben auf eine Naturerscheinung, welche ihm das Bild eines allmächtigen und allweisen Werkmeisters der Natur, eines mit voller Freiheit handelnden, bis in's Kleinste sorgfältigen und liebevollen Künstlers vor die Seele führt. Der Pantheist wird diesen Eindruck niemals mit der Entgegnung beseitigen, daß auch seine Weltseele als potentieller Geist Ordnung, Harmonie und Zweckmäßigkeit in sich schließe. Der gesunde Verstand sagt Jedem unfehlbar, daß die absichtliche Zweckberechnung, welche in der verschiedenen Ausstattung der Thiere und Pflanzen herrscht, nur von einem bewußt berechnenden Geist, nicht von einer Weltseele ausgehen kann, welche erst in den Pflanzen und Thieren selbst zum Bewußtseyn kommt. Die pantheistische Weltseele kann, ihrem eigenen Begriff nach, nur nach einem unwandelbaren mathematischen Instinkte, nicht nach einem durchaus freien, die Mathematik unabläßig für Detailzwecke modificirenden Spiel des Willens operiren, — einem Spiel von so unberechenbarer Mannigfaltigkeit, daß es zuweilen der Laune eines zu seiner eigenen Ergötzung spielenden Künstlers zu entspringen scheint. Jener Eindruck ist deßhalb so unerschütterlich und so groß, daß er ohne Zweifel die pantheistische Anschauung auch bei den gebildeten Klassen längst verdrängt hätte, würde er nicht von andern eben so mächtigen Eindrücken durchkreuzt.

Neben jenen von der entschiedensten Prämeditation zeugenden Erscheinungen der Natur gibt es nemlich eben so viele andere, welche die Idee einer in sich gebundenen instinktiven mathematischen Weisheit erregen. Wenn der Theist uns die thierischen Organisationen vorführt, so kann Niemand umhin, in seine Bewunderung der darin sichtbaren Reflexion einzu-

stimmen. Wenn er uns dagegen auffordert, in der Axendrehung der Erde und der dadurch bedingten Vertheilung der Wärme, oder in dem Gleichgewichte der Continente und Meere auf unserm Planeten die Prämeditation des Schöpfers zu erkennen, so wird wohl die Mehrzahl darin nur eine mathematische Selbstbildung der Natur finden, zu der es keiner Prämeditation bedarf. Und wenn er uns auf den gestirnten Himmel als das Werk eines persönlichen Künstlers hinweist, wird gar Mancher, wenn er anders das in ihm sprechende Gefühl offen zu äußern wagt, ihm kopfschüttelnd erwidern: „Alles das ist nicht gemacht, es macht sich selbst; es wird nicht bewegt, sondern bewegt sich selbst; diese Massen wirken auf mich nicht, wie die willkürliche Schöpfung einer künstlerischen Freiheit, sondern wie das nothwendige Produkt einer mathematisch operirenden Weltseele!“ So wird die Frage für den Verstand und für das Gemüth auf's Neue in Zweifel gestellt. Die verschiedenen Eindrücke halten sich das Gleichgewicht, und der Beweis verliert seine zwingende Kraft.

Die Theologie selbst gesteht den „Beweisen“ nur einen relativen, keinen absoluten Werth zu.*) Die Mehrzahl der orthodoxen Theologen leitet sogar aus der angeblichen Unfähigkeit der Vernunft, den Beweis des Daseyns Gottes zu finden, die Nothwendigkeit einer göttlichen Offenbarung ab, und besiegelt so das alte Bekenntniß der mittelalterlichen Scholastik,

*) Der sogenannte „moralische“ Beweis für das Daseyn Gottes wird, da er sich selbst nur als moralischen, nicht als logischen gibt, in einem andern Zusammenhang erwähnt werden.

daß die Vernunft für sich allein nicht im Stande sey, über die Ewigkeit der Welt hinauszukommen. Die gegenwärtige katholische Theologie hat mit größerer Einsicht und Offenheit als je zuvor die pantheistischen Blößen der bisherigen philosophischen und theologischen Versuche aufgedeckt. Der neue spekulative Beweis jedoch, welchen sie selbst zu führen versucht hat, kann die gesunde Vernunft so wenig als die bisherigen befriedigen, wie dieß für Kenner der Günther'schen Lehre aus dem Nachfolgenden von selbst hervorgehen wird.

2. Gott im Verhältniß zu Raum und Zeit.

Wir bezeichnen jetzt, um den gegen den Theismus ausgesprochenen Vorwurf zu beweisen, der Reihe nach die Punkte, in welchen die theistische Anschauung der Vernunft widerspricht.

Gott ist nach dem Theismus außerhalb der räumlich und zeitlich existirenden Welt. Der Raum und die Zeit begannen also erst, als Gott die Welt schuf.

Der Raum ist, wie Jedermann weiß, seinem Begriff nach unbegrenzt.

Jeder begrenzte Raum, den wir uns vorstellen, wäre er auch so groß als das gesammte von unsern Fernröhren erfaßbare Weltall, ist nur ein Theil des Raums; wir können uns Regionen denken, wo die gestaltete und sichtbare Materie ein Ende nimmt, aber es gibt keine Grenze für den Raum selbst, in dem sich die Materie bewegt. — Ebenso ist die Zeit, obwohl jeden Augenblick in sich endlich, doch ihrem Wesen nach nur endlos zu denken. Die äußerste Anhäufung von Zahlen, womit wir ihre Dauer ausdrücken können, ist immer nur ein

Stück der Zeit. Unaufhörliche Dauer ist nur fortwährende Zeit. Versteht man also unter „Ewigkeit“ unaufhörliche Dauer, so ist die Zeit selbst gleich Ewigkeit. Will man mit dem Wort ewig blos das schlechthin Zeitlose bezeichnen, so ist freilich nur der Raum, ohne die Zeit gedacht, ewig. In dieser Bedeutung aber ist das Ewige kein Seyn, sondern ein Nichtseyendes, da der Raum ohne die Zeit nicht ist. Sowie wir ein Seyn denken, denken wir es zugleich als zeitlich, sey es nun als endlich zeitlich oder als endlos zeitlich. Wenn wir im gemeinen Leben das endlich zeitliche Seyn schlechtweg „zeitlich“ nennen, so verstehen wir gleichwohl unter der „Zeitlichkeit“ nur einen Theil der Zeit, unter Ewigkeit die nicht endende Zeit selbst. Wir bedienen uns dieses Sprachgebrauchs blos, weil sämmtliche uns bekannte Existenzen in ihrer Dauer nur einen Theil der Zeit, nicht die Zeit selbst umfassen.

Wenn nun Gott als allumfassendes, unbegrenztes Wesen vor dem Raum da war, wie konnte er in dem Raum ein zweites Allumfassendes neben sich setzen? Zwei unbegrenzte Dinge, d. h. zwei Dinge, neben deren jedem kein anderes Platz hat, schließen sich aus. — Wenn Gott ferner als ewiges Wesen außer der Zeit existirt, wie kann er wirklich existiren, da doch seine Ewigkeit, als bloße Zeitlosigkeit gefaßt, keine Existenz ist, als unaufhörliche Dauer gedacht, eine zeitliche Existenz bedingt?

Der Theist steht hier vor einer jedem Knaben handgreiflichen, unauflöslichen Schwierigkeit. Wir kennen kein Seyn, das nicht räumlich und zeitlich existirt. Die höchste Existenz

aber, Gott, soll weder räumlich noch zeitlich existiren. Gott existirt also nach den Begriffen unserer Vernunft nicht; sein Daseyn ist mit diesen Begriffen schlechthin unvereinbar. — Und doch soll, nach dem Theismus, gerade die Beschaffenheit unserer Begriffe für das Daseyn Gottes zeugen!

Wenn die Theisten, um die Schwierigkeit zu umgehen, mit Kant behaupten: „die Vorstellungen von Zeit und Raum seyen allerdings unserem Geiste angeboren, und zwar als Vorstellungen von unendlicher Ausdehnung und unendlicher Dauer, allein in der Wirklichkeit existire nichts diesen Vorstellungen Entsprechendes," so ist es kaum nöthig, ernsthaft auf eine Ausflucht einzugehen, die von ihren eigenen Vertretern nicht ernsthaft geglaubt wird. Wenn Raum und Zeit Trugbilder unseres Gehirns sind, welche Wahrheit bleibt noch übrig? Wenn die Grundvorstellungen der Vernunft uns gegeben sind, um uns zu täuschen, wie können wir uns unserer Vernunft überhaupt bedienen? Und wenn es wirklich keine unendliche Ausdehnung und keine unendliche Dauer gibt, wie kann es einen allgegenwärtigen und ewiglebenden Gott geben?

Indem der Theismus Gott außer Raum und Zeit hinaussetzt, zerstört er nicht nur das Daseyn Gottes, sondern proklamirt auch geradezu, was er eben durch seinen Gottesbegriff ausschließen will: den ewigen Ursprung der Welt. Denn wenn die Welt mit der Zeit zugleich entstanden ist, kann sie wie die Zeit selbst ihren Anfang nur aus dem Zeitlosen genommen haben, d. h. nach gewöhnlicher Ausdrucksweise gar keinen Anfang gehabt haben.

3. Auffassung der Persönlichkeit Gottes.

Gott ist nach dem Theismus eine Person. Der Theist behauptet mit Recht, daß der Begriff der Persönlichkeit keineswegs mit dem Begriff der Endlichkeit oder Beschränktheit zusammenfällt. Persönlichkeit ist Selbstbewußtseyn; und Selbstbewußtseyn läßt sich auch als Unendliches denken. Kein Wesen kann jedoch bewußt seyn, wenn nicht entweder außer ihm oder in ihm Etwas ist, wovon es auf sich reflektiren kann. Bei Gott, der als das einzige ursprünglich vorhandene Wesen kein Wesen neben sich hat, kann nur das Letztere gedacht werden. Der Mensch selbst, obwohl von vornherein auf andere Wesen angewiesen, bedarf derselben doch nur zur vollen Entwickelung seiner Kräfte, nicht zur Erzeugung des Selbstbewußtseyns an sich. Auch ohne Beziehung auf Andere kommen wir zum Bewußtseyn, indem unser Denken den Körper als etwas von ihm Verschiedenes wahrnimmt und sich mit diesem Verschiedenen als eins erkennt oder wenigstens empfindet. Die Persönlichkeit beruht sonach auf dem Gegensatz zweier Bestandtheile. Sie wird sich als Ich bewußt, indem sie sich als denkend von der Voraussetzung ihres Daseyns unterscheidet und zugleich als Einheit mit ihr zusammenfaßt. Der theistische Gott bedarf also, um bewußte Person zu seyn, keines Wesens außer sich; aber er muß, um es zu seyn, in sich selbst unendlicher Weise die nämliche Doppelheit haben, welche wir bei den endlichen Organisationen Geist und Körper nennen.

Der Theismus versichert aber im Gegentheil, Gott sey schlechthin körperloser, immaterieller Geist. — Wenn man ihm einwirft, daß sich dabei schlechterdings nichts denken läßt, weil

die Idee eines in sich gegensatzlosen und doch bewußten, immateriellen und doch lebendigen Geistes aus widersprechenden Begriffen zusammengesetzt ist, so erwidert er, sein Gottesbegriff sey zwar über der Vernunft, aber nicht gegen die Vernunft, — eine Phrase, die kaum einer Widerlegung bedarf.*) — Es ist ebenso ungenügend, wenn sich die Theisten für ihren Gottesbegriff auf die unter allen Völkern verbreitete Vorstellung von Geistern, als lebendigen Wesen ohne Körper, berufen. Diese Vorstellung ist durchaus dem Begriff der wirklichen Persönlichkeit entnommen. Geister sind in der Meinung der Völker entweder Seelen der Verstorbenen, die sich nach Wiedervereinigung mit einem Leibe sehnen, und erst durch diese Wiedervereinigung (Auferstehung) wieder zu eigentlichen Personen werden; oder sie sind ideale Wesen (gute und böse Genien), welche nicht als wirkliche Organisationen, sondern nur als die in Gott lebenden jenseitigen Gedankenbilder der diesseitigen Organisationen gedacht werden; oder endlich sie werden mit einem Leibe vorgestellt als wirklich körperliche Wesen, nur von einer feinern ätherischen Leiblichkeit. Alle diese Vorstellungen beweisen also, statt für den Begriff einer

*) Was über der Vernunft liegt, liegt außer der Vernunft, ist also gegen die Vernunft. — Die obige Phrase konnte nur darum immer auf's Neue wiederholt werden, weil sie einen Sinn hat, sobald man unter Vernunft die beschränkte Vernunft Einzelner versteht. Was über diese geht, geht freilich nicht gegen die Vernunft, weil es nicht über die Vernunft Aller geht. Wenn man aber sagt, was über die Vernunft an sich (über die Vernunft Aller) geht, sey darum doch nicht gegen die Vernunft, so sagt man einen Widersinn.

rein geistigen Persönlichkeit zu zeugen, vielmehr, daß der menschliche Geist sich wirkliche Persönlichkeit nur als Verbindung von Geist und Körper zu denken vermag.*)

---

*) Wir bemerken hier beiläufig, daß jene Aeußerung Jesu Christi, worauf sich der christliche Theismus so vielfach beruft: „Gott ist Geist", nach dem geschichtlichen Wortverstand in keiner Weise zu Gunsten der theistischen Auffassung Gottes als „reinen Geistes" ausgelegt werden kann. Wenn Jesus Gott einen Geist nannte, so konnte er im Einklange sowohl mit seinen eigenen Aeußerungen über die Persönlichkeit Gottes, als mit der damals üblichen Bedeutung des Worts darunter nichts Anderes verstehen, als einen persönlich lebendigen Geist. Die Samariterin, mit der Jesus in jener Stelle sprechend eingeführt wird, dachte sich wie die meisten ihrer Landsleute den Dienst Jehova's an den Nationaltempel als Mittelpunkt geknüpft und von äußern Ceremonieen bedingt. Indem Jesus ihr sagt, „der wahre Gottesdienst sey die Anbetung Gottes des Geistes im Geist und in der Wahrheit": setzt er auf ganz verständliche Weise der nationalen und lokalen Beschränkung die Geistigkeit Gottes, dem Formwesen die aus der Geistigkeit von selbst entspringende Forderung innerer Wahrheit entgegen. Hätte er mehr als dieß gewollt, hätte er erklären wollen: „Gott ist Geist ohne alle und jede Körperlichkeit", so hätte er sich auf dem Boden, auf dem er stand, darüber bestimmt erklären müssen. Das alte Testament schildert bekanntlich Gott durchaus als reale Person. Jehova regt sich, spricht, erscheint, hat Affecte; er ist nicht beschränkt körperlich, aber eben so wenig rein unkörperlich. Hätte Jesus diesen alttestamentlichen Gottesbegriff zerstören wollen, so mußte entweder er selbst oder wenigstens seine Kirche, in Consequenz seines Geistes, ihn ausdrücklich verdammen. Keins von beiden ist geschehen. Jesus und seine Kirche haben lediglich die Auswüchse

Nach dem Theismus hat Gott zweierlei Existenzen geschaffen: „Die unorganische Materie — die Weltkörper mit den Elementen — und die lebendigen Organismen.“ Die erstere hat er aus Nichts geschaffen, die zweite aus der Materie. (1. Mose 1, 11. 12. 21. 22. 24. 25.)

Der Ausdruck „Schöpfung aus Nichts“ kann, richtig verstanden, nur besagen, daß Gott, um die Weltkörper zu schaffen, keiner Materie bedurfte, die außer ihm war; daß er nicht aus etwas ohne sein Zuthun Vorhandenem, sondern lediglich aus eigener Schöpferkraft schuf. „Aus Nichts schaffen“ heißt bei einem Wesen, außer welchem Nichts existirt, so viel als: „aus sich selbst schaffen.“ — Ist dieß aber so: wie konnte dann Gott, der „reine Geist“, aus sich die Materie schaffen?

Einzelne Theisten glauben gerade in dem Gegensatz zwischen Gott und der Materie die Antwort auf diese Frage zu finden. „Wie der Mensch“, meinen sie, „nothwendiger Weise nicht „blos sich selbst, sondern auch ein Anderes als er selbst denkt, „ebenso dachte Gott nicht blos sich selbst, sondern auch ein „Anderes als er selbst, ein Nicht-Ich. Dieses Nicht-Ich, „welches bei uns Menschen (weil wir von vornherein andere „Wesen neben uns haben) blos ein Anderes als wir selbst

des Mosaismus abgeschnitten, nicht den mosaischen Urbegriff der vollständigen Persönlichkeit Gottes. Wie diese zu denken ist, darüber erklärte sich Jesus nicht, weil spekulative Vorstellungen als solche außer seiner Sphäre lagen. Er bezeichnete mit dem Worte „Geist“ einfach die lebendige allgegenwärtige Persönlichkeit, ohne irgend eine spezielle Vorstellung davon feststellen zu wollen.

„ist, muß bei Gott als der ursprünglich einzigen Existenz das „reine Gegentheil seines Wesens seyn; und dieß Gegentheil „ist die Materie."

Allein diese Antwort schlägt sich selbst. Das Nicht=Ich des göttlichen Ichs, das Gegentheil Gottes, des absoluten Seyns, ist das absolute Nichts. Könnte Gott dieses Nichts als objectives Gegentheil von sich denken und verwirklichen, — ein Absurdum an sich, weil er eben durch sein Daseyn ein solches Gegentheil ausschließt —: so würde er sich selbst aufheben, weil es grenzenlos und endlos wäre, wie er selbst. Gott kann also nach dem theistischen Gottesbegriff selbst blos schaffen, indem er Theile seines Ichs, — aber nicht, indem er sein Nicht=Ich zu besonderem Leben erhebt. Freilich ist jedes Geschöpf, obwohl Theilbild seines Wesens, zugleich im Verhältniß zu ihm ein Anderes als er (sein Nicht=Ich); gerade so wie der Gedanke des Denkenden nicht der Denkende selbst, sondern ein Anderes als der Denkende ist. Allein der Gedanke des Denkenden ist deßhalb keineswegs das Gegentheil des Denkenden, sondern er ist ein Ausfluß, eine Theilbethätigung seines Wesens.

Es bleibt also im theistischen System unbegreiflich, wie Gott die Materie schaffen konnte. Eben so unbegreiflich ist, wozu er sie schuf. Da es ihm nach theistischen Begriffen frei stund, die lebendigen Wesen aus Nichts zu schaffen, warum schuf er sie denn aus Materie? Der Zweck Gottes bei der Schöpfung ist, wie alle Theisten zugestehen, nur die lebendige Creatur. Wenn eine lebendige Persönlichkeit möglich ist ohne Materie, — wozu bedurfte es denn im Schöpfungssystem

dieses zwecklosen und todten Mittelglieds? Etwa dazu, den Geschöpfen außer seinem Ich (den ihnen mitgetheilten „Odem seines Geistes“) auch sein „Nicht-Ich“, das Gegentheil seines Wesens mitzutheilen und sie durch diese Verbindung unglücklich zu machen?

Die Materie bleibt sonach unerklärt in ihrem Zweck für die Geschöpfe. Sie bleibt es aber noch mehr in ihrem Daseyn an sich. Woher hat sie ihre tagtäglich vor unsern Augen in den Weltkörpern sichtbare Bewegung? Der Theismus hegt über diesen Punkt zwei verschiedene Vorstellungen. Der eine Theil der Theisten (der, im Gegensatz zum kirchlichen Theismus, während des 18. Jahrhunderts den besondern Namen „Deisten“ erhalten hat) denkt sich die kosmische Natur vom ersten Schöpfungs-Akt an ein- für allemal so geordnet, daß sie wie eine wohlkonstruirte Maschine ihre Bewegungen ohne weitere Theilnahme Gottes in gleichförmiger Gesetzmäßigkeit abspinnt. Der andere Theil denkt sich die Erhaltung der Natur als ein fortgesetztes Schaffen und nimmt demgemäß ein stetiges die Natur belebendes Walten Gottes in der Natur an. Wie man sich die Sache denken mag, ob als einmalige oder als ununterbrochene Einwirkung Gottes, in jedem Fall kann Gott — der „reine Geist“ — auf die unorganische Materie nur durch einen geistigen Anstoß, d. h. also durch eine (wenn auch im Vergleich zu dem der organischen Schöpfung eingehauchten Geiste noch so untergeordnete) Mittheilung seines Geistes einwirken. So bleibt denn zur Erklärung kein anderer Ausweg als die alte von Thomas von Aquino und anderen christlichen Denkern wieder aufgenommene Annahme Plato's: „daß Gott dem kosmischen Weltall eine Weltseele eingebildet und

es dadurch zu einem sich selbst bewegenden und in seiner Weise lebendigen, ja selbst instinktartig vernünftigen Wesen gemacht habe." Hiernach gäbe es in der Schöpfung zweierlei beseelte Organismen: den Einen großen makrokosmischen Organismus und die zahllosen mikrokosmischen Organismen (Pflanzen und Thiere), welche innerhalb desselben leben. Aber in diesem Fall rückt uns der persönliche Gott in unendliche Ferne. Wir wären dann von einer Mitcreatur — der unorganischen Natur — bedingt, die uns unter ihre Gewalt beugt und über unser Leben verfügt, ohne von uns nur gekannt zu seyn; Gott aber stünde außerhalb und würde höchstens zuweilen, wie durch ein Wunder, gegen die blinde Willkür des fremden Wesens einschreiten, an das er uns geschmiedet hat. Ein solcher Gedanke ist nicht nur irreligiös, sondern auch vernunftwidrig, denn an diesem Wesen, das unsere Autonomie beschränkt, ohne in irgend einem innern Bezug zu uns zu stehen, ist Nichts begreiflich und Nichts berechtigt.

4. Persönliche Eigenschaften Gottes. Die Dreieinigkeitslehre.

Nach dem Theismus ist Gott eine wirkliche Person; er hat also unendlicher Weise alle Eigenschaften, welche uns endlicher Weise zukommen. Weder das Alte Testament, noch das Neue, noch der Koran scheuen sich daher, ihn zu vermenschlichen. Der Theismus dagegen in seinen aufgeklärten wissenschaftlichen Vertretern protestirt beständig gegen diese Vermenschlichung. Den Einen ist Gott zu erhaben, als daß er mit seinen Geschöpfen irgend eine Wesensgemeinschaft haben sollte; die Andern geben zu, daß der Mensch das Abbild

Gottes und Gott das Urbild des Menschen sey, aber gleichwohl soll Gott keine eigentlichen persönlichen Eigenschaften haben.*)

Der Theismus will den Namen ohne die Sache oder die Sache ohne die Consequenzen. Die Anthropomorphismen (menschlichen Bezeichnungen Gottes) in der Bibel und im Koran erfüllen ihn mit Entsetzen, und zwar nicht blos so weit sie Gott beschränkt persönlich darzustellen scheinen — darin hätte er Recht —, sondern so weit sie mit der Persönlichkeit überhaupt Ernst machen. Gott ist ihm allerdings allgerecht, allbarmherzig, allgütig. Wenn aber der Bauer im Geist der Bibel sich vor dem Zorn Gottes fürchtet, wenn er durch sein Gebet die Stimmung Gottes zu erweichen, durch seine Besserung den Rathschluß Gottes zu verändern hofft: dann ruft der aufgeklärte Theist Zeter über den Aberglauben, womit das gemeine Volk Gott auf seine Stufe herabziehen und Person gegen Person mit ihm verkehren zu können glaubt. Eine Person aber ohne wirklich persönliche Eigenschaften, ohne Leben, ohne Bewegung, ohne Wandel, ohne Affecte, ist keine Person — sie ist ein leeres Gedankenbild. Entweder existirt Gott nicht, oder die Beilegung menschlicher Eigenschaften an Gott, soweit der Mensch als höchster Ausdruck der Persönlichkeit von sich auf eine unendliche Person zurückschließen kann, muß vollständig und unumwunden anerkannt werden.

---

*) Die erstere Ansicht hat der Deismus des 18. Jahrhunderts, die andere der Rationalismus des 19. Jahrhunderts vertreten.

Es ist L. Feuerbach's Verdienst, dieß der modernen Theologie gegenüber klar und scharf ausgesprochen zu haben. — Der orthodoxe Theismus innerhalb aller theistischen Religionen hat diese Wahrheit nie verkannt, unterliegt aber seinerseits einer andern, gleichfalls von Feuerbach hervorgehobenen Schwierigkeit. „Wenn Gott vor der Erschaffung der Welt als volle Person mit persönlichen Eigenschaften existirte, wie konnte er sich dieser Eigenschaften bedienen? Wie konnte er allmächtig seyn, ohne seine Macht an irgend etwas auszuüben, wie allliebend seyn, ohne einen Gegenstand seiner Liebe? Entweder war er vor der Schöpfung des Gebrauchs seiner Eigenschaften d. h. des Lebens beraubt, oder er mußte, um zu leben, die Welt erschaffen. Der theistische Gott ist also ohne die Welt gerade so wenig wirklicher Gott, als der pantheistische." Dieser Einwurf läßt nur Eine Erwiderung zu. Ein Gott mit persönlichen Eigenschaften kann ohne andere Personen blos existiren, wenn er einen Gegensatz in sich hat, der ihm mit sich selbst und an sich zu thun gibt, an dem er seine Macht und seine Liebe ausüben kann.

Das Gefühl dieser Schwierigkeit hat den christlichen Theismus bewogen, nach einem Ausweg zu greifen, welcher alle Einwände abschneiden sollte, in der That aber jede Möglichkeit der Versöhnung zwischen Vernunft und Theismus abgeschnitten hat.

Wir meinen die spekulative Betonung der Dreieinigkeitslehre.

Man sollte glauben, dieses Dogma hätte durch seinen eigenen Inhalt den denkenden Christen verhindern müssen, sich

seiner zu spekulativen Fragen zu bedienen. Was der Mensch sucht, wenn er spekulirt, ist der Urgrund alles Vorhandenen, die erste Ursache, aus der Alles entsteht. Dieses ersterzeugende Princip ist nach dem christlichen Dogma Gott der Vater, von dem alles Vorhandene, mit Einschluß des Sohnes und des Geistes, Product ist. Allerdings zieht das Dogma zwischen dem Sohn und Geist als ewigen und primären, und den andern Wesen als zeitlichen und secundären Producten Gottes eine bestimmte Grenze. Allein auch der Sohn ist doch nur der „Erstgeborne" der übrigen Geschöpfe und der Geist ist der dem Menschen bei seiner Schöpfung eingehauchte Geist. Was also auch der wahre Sinn dieser Lehre seyn mag (welche bekanntlich von vornherein nicht aus einem spekulativen, sondern aus dem psychologischen Bedürfniß der Christen, sich über das räthselhafte Wesen Jesu und des von ihm in ihnen geweckten Geistes zu orientiren, hervorgegangen ist): sie beansprucht nicht, über das Wesen Gottes des Urerzeugers an sich Aufschluß zu geben.

Gleichwohl hat die christliche Theologie seit Jahrhunderten geglaubt, sich ihrer zur rationalen Begründung des Theismus bedienen zu können. Der Erfolg aber war in allen Epochen der entgegengesetzte. Je öfter es geschah, um so heftiger reagirte der menschliche Verstand. Der Bestand Einer Existenz in drei Personen, das Nebeneinander dreier unermeßlicher und unendlicher Personen, die Identificirung eines geschichtlichen Menschen mit Gott: — alles das widerspricht dem gesunden Verstand, sobald es ihm als spekulative Wahrheit aufgedrängt wird, so unbedingt, daß ihm schlechterdings keine Wahl bleibt, als es entweder zu verwerfen oder sich

selbst dem Glauben gefangen zu geben. Und wer weiß nicht, daß es diese spekulative Mißdeutung war, welche durch ihren Widerspruch gegen den gesunden Sinn der Völker Muhamed zur Stiftung einer neuen Religion ermuthigt und dem Christenthum die Hälfte seiner Bekenner entzogen hat?

Die christliche Theologie ist in jenem Versuch auf doppelte Weise zu Werk gegangen.

Ein Theil der Theologen sucht die Schwierigkeit, welche der Begriff des persönlichen Gottes mit sich bringt, zu umgehen, indem er mittelst der Dreieinigkeitslehre die Persönlichkeit Gottes auf die Seite schiebt. „Die Gottheit, sagt er, ist an sich nach dem Christenthum keine Person, sondern existirt nur in drei Personen; sie ist also ihrem eigenen spekulativen Begriff nach unpersönlich." Dieß ist jedoch eine nicht einmal durch das Dogma selbst gerechtfertigte Wortspielerei. Was die Wissenschaft die Gottheit nennt, ist im christlichen Dogma Gott der Vater, die erste Person. Eine von dieser ersten Person verschiedene unpersönliche Gottheit ist ein dem Christenthum unbekanntes und dem gesunden Menschenverstand unbegreifliches Phantasma.

Ein anderer Theil sucht die Dreieinigkeit nach Maßgabe des menschlichen Selbstbewußtseyns zu erklären und dadurch auf eine Dreieinheit Gottes zu kommen. Merkwürdiger Weise war es Lessing, welcher, nachdem die gesammte Theologie vor ihm sich vergeblich abgemüht hatte, aus den verschiedenen Kräften der menschlichen Seele auf eine Mehrheit von Personen in Gott zurückzuschließen, durch seinen Scharfsinn diesen Rückschluß eröffnete. „Die menschliche Persönlichkeit",

sagte Lessing, „wird sich bewußt, indem sie eine Vorstellung von sich selbst faßt. Diese Vorstellung muß bei Gott, als der einzig vollkommenen Persönlichkeit, durchaus identisch mit ihm selbst seyn; d. h. sie muß alle Eigenschaften enthalten, die Gott selbst hat, folglich auch wirklich existiren, und es gibt dafür keinen richtigeren Ausdruck, als den christlichen Namen eines von Ewigkeit gezeugten Sohnes Gottes oder Gott=Sohnes. Da jedoch weiter der Vater und der Sohn nicht blos identisch sind, sondern als wirkliche Personen sich dieser ihrer Identität auch bewußt seyn müssen, so ergibt sich als die Vorstellung dieser gegenseitigen Identität eine dritte mit beiden identische Person, welche die lebendige Harmonie beider ist: — der heilige Geist."

Dieser Gedanke, den Lessing wie manchen andern als Hypothese hinwarf, ohne selbst davon überzeugt zu seyn, enthält zwei logische Fehler.

Der nächstliegende, den Lessing selbst besser als jeder Andere kannte, besteht darin, daß das identische Gedankenbild eines unendlichen Wesens, sowie es wirklich existirend gedacht wird, die Existenz seines Erzeugers ausschließt, weil zwei allgegenwärtige oder Alles erfüllende Existenzen keinen Platz nebeneinander haben.*)

*) Die griechische Mythologie hat dieser Wahrheit in der Fabel von Saturn, der seine Kinder bis auf Ein durch List gerettetes verschlingt und dann von diesem gestürzt wird, sowie in der ganzen Erzählung von dem Kampfe der Götter, die sich gegenseitig verdrängen und neben einander nur bestehen können, wenn sie sich in das All theilen, einen schönen sinnbildlichen Ausdruck gegeben.

Der zweite, dem Gedankengang nach in der That erste Fehler ist, daß ein unendliches Wesen eine identische, d. h. ihm selbst schlechthin gleiche Vorstellung von sich selbst gar nicht fassen kann. Die endliche Persönlichkeit kann sich im Selbstbewußtseyn vollständig erfassen, weil sie begrenzt und endlich ist; eine unendliche Person, ihr Daseyn einmal gedacht, kann dieß eben deßhalb nicht, weil sie keine Grenze und kein Ende hat. Lessing selbst würde dieß erkannt haben, wenn er seine eigenen Aeußerungen näher verfolgt hätte. Er vergleicht die Vorstellung des Ichs von sich selbst mit dem physischen Bild der Persönlichkeit im Spiegel. Im Spiegel des Geistes aber, wie im wirklichen Spiegel kann sich nur eine umgrenzte, abgeschlossene Persönlichkeit sehen; eine nicht begrenzte, unendliche Person kann sich nicht vollständig, nicht abgeschlossen sehen, weil sie nicht abgeschlossen ist. Sie kann sich sehen, aber nicht übersehen; sie kann sich denken, aber nicht ausdenken. Es wäre voreilig, daraus zu schließen, daß demnach ein unendliches Selbstbewußtseyn überhaupt nicht zu denken sey; allein es ist sicher in ganz anderer Weise zu denken, als das endliche.

Wir haben den Gedanken Lessing's zergliedert, weil die neuere Theologie auf die von ihm angeregte Analogie der Dreieinigkeit mit dem menschlichen Selbstbewußtseyn ein neues System des Theismus im Gegensatz zum Pantheismus gebaut hat, — ein System, dessen Grundirrthum sonach (ganz abgesehen von der psychologischen Richtigkeit oder Unrichtigkeit seiner Theorie des menschlichen Bewußtseyns) keines Nachweises mehr bedarf. —

IV. Geistige Fehler des Pantheismus.

1. Das Ende der Welt nach der Buddhistischen Auffassung.

Wir glauben in dem Vorstehenden unsere Behauptung: „daß der Theismus den menschlichen Verstand so wenig befriedigt, als der Pantheismus das menschliche Gemüth," hinlänglich bewiesen haben.

Wir müssen aber noch weiter gehen. Der Pantheismus leidet neben seiner Unvereinbarkeit mit dem menschlichen Herzen noch an handgreiflichen geistigen Fehlern, der Theismus enthält außer den Widersprüchen gegen die Vernunft noch sehr fühlbare moralische Gebrechen.

Der Pantheismus läßt, wie wir gesehen haben, zwei verschiedene Grundansichten zu, je nachdem er sich das Werden der Welt als ein unaufhörliches denkt oder ein Ende der Welt, d. h. eine bleibende Auflösung des Endlichen im Unendlichen annimmt. Wir haben die erstere Ansicht den europäischen, die zweite den orientalischen Pantheismus genannt. Es ist nun leicht, einzusehen, daß der orientalische Pantheismus, indem er ein Ende der Welt statuirt, einen logischen Irrthum begeht.

Da die bestehende Welt nach ihm nicht geschaffen ist, sondern aus sich selbst existirt, also sich selbst aus dem Nichtseyn zum Seyn erhoben hat: — so kann ihr Grund blos das Nichts seyn. Das Nichts aber hat nicht Grenze noch Ende. Das endliche Werden, welches aus dem Nichts als seinem Grunde hervorgeht, kann daher niemals eine Grenze oder ein Ende erreichen,

d. h. niemals aufhören. Es könnte nur aufhören, wenn der Grund selbst endlich wäre. Da jedoch der Grund schlechthin unendlich ist, so wird das Werden das Ende des Grundes zwar zu erreichen streben, aber ohne es jemals erreichen zu können, d. h. es wird, obwohl endlich an sich, doch ohne Ende aus dem Grunde hervorgehen. Die buddhistische Auflösung des Endlichen in's Unendliche ist sonach in Consequenz des buddhistischen Systems selbst eine logische Unmöglichkeit.

2. Verhältniß von Geist und Materie im Sinn des europäischen Pantheismus.

Der europäische Pantheismus, welcher die Unaufhörlichkeit des Werdens statuirt, kann sich die Welt, wie sie vorliegt — mit ihren zwei zu Tage tretenden Grundkräften — Geist und Materie —, auf zweierlei Weise zu erklären suchen. Entweder ist die Materie die allgemeine Grundlage und der Geist (d. h. in diesem Fall die organischen Wesen von der Pflanze bis zum Menschen) das Erzeugniß, in dem sie sich selbst zur Blüthe bringt. Oder aber ist der Geist, als an sich nichtseyendes Unendliches (Absolutes), die Grundlage, die Materie aber (d. h. in diesem Fall sämmtliche einzelne Existenzen) die Wirkung, welche der Geist aus sich emportreibt, um zum bewußten Daseyn zu gelangen.

Die erstere Anschauung — die, wie man leicht sieht, dem Feuerbach'schen Atheismus zu Grunde liegt — hat für sich den Schein einer ungemeinen Einfachheit. Wenn der Mensch in die Welt blickt, sieht er vor sich zwei Dinge, aus denen die Welt ohne alle Frage besteht: die durch das ganze All ausgebreitete, trotz ihrer verschiedenen Elemente in sich Eine,

unorganische Materie und die aus dieser Materie gebildeten geistbeseelten Einzelwesen. Zugleich aber leidet sie an einem offenbaren Mangel, — einem Mangel, der jedem Tieferdenkenden die Möglichkeit nimmt, sich bei ihr zu beruhigen. Sie bietet dem Denker gerade das nicht, wornach der denkende Mensch, wenn er sich orientiren will, zuerst und vor Allem fragt: einen nothwendigen letzten Grund der Welt, ein Absolutes, welches nicht weggedacht und worüber nicht hinausgedacht werden kann. Ein solches ist die Materie nicht. Die Materie erfüllt den Raum, aber sie ist nicht identisch mit ihm. Ich kann sie jeden Augenblick hinwegdenken, und erst dann stoße ich auf den Raum selbst als das Unermeßliche, worüber ich nicht hinausdenken kann. Sie ist nicht von sich selbst, sondern von einem hinter ihr liegenden bedingt; woher kommt sie nun und wie ist sie entstanden? Dieser Pantheismus verstößt also gegen den Grundtrieb alles spekulativen Denkens, — gegen das Bedürfniß des Geistes, zum letzten Grund alles Seyenden durchzudringen.

Die andere Anschauung, die wir früher bereits mit einer Aeußerung David Strauß's characterisirt haben, betrachtet den Geist als den absoluten Grund, welcher aus sich sämmtliche materielle Einzelexistenzen hervorbringt. Bei dieser Anschauung bleibt der Gegensatz zwischen der unorganischen und der organischen Materie schlechterdings unbegreiflich. Wenn der Pantheist sagt, der Geist setze sich in einer fortlaufenden Stufenreihe von der scheinbar todten, aber doch schon einen Funken von ihm enthaltenden Masse der Weltkörper an bis zum Menschen, seiner höchsten Spitze, so ist das keine Erklärung. Jedermann begreift, wenn man ihm sagt, daß sämmtliche Organisationen

unsers Erdkörpers von der Pflanze bis zum Menschen Glieder einer Reihe sind, in der sich stufenweise der nämliche Geist ausprägt. Aber Jedermann sträubt sich, wenn man ihm zumuthet, sich den Erdkörper selbst als gleichartiges niedrigstes Glied dieser Reihe zu denken. Es ist trotz des ungeheuren Abstandes zwischen einem Menschen und einem Apfelbaum ganz und gar nicht schwer, sich beide als gleichartige Wesen innerhalb einer organischen Kette zu denken. Beide sind lebendige Existenzen mit innerer Selbstentwickelung; beide sind Individualitäten, die in ihrer bestimmten Besonderheit nur einmal existiren; beide nähren sich und beide pflanzen sich fort.

Wer von uns aber kann sich, ohne zu lachen, den Erdball und die übrigen Weltkugeln als Wesen *seines Gleichen* vorstellen? Wer kann sich, wenn er auf die zahllosen Mitwesen zurückblickt, an deren Spitze ihn die Natur gestellt hat, auch nur einen Augenblick einbilden, die Erde, auf der sie alle leben, und von der sie in ihrer Entstehung wie in ihrem Wachsthum bedingt sind, sei eines davon, und zwar das niedrigste? Man hat öfters versucht, diese Absurdität mit der Ausflucht zu verdecken, der Erdkörper bestehe aus Mineralien, und diese, als Einzelwesen, nach Analogie der Thiere und Pflanzen, seyen es, welche das unterste Glied der Reihe bilden. Wir wollen hier von der Frage, ob die Mineralien als Organismen gedacht werden können, ganz absehen. Gesetzt aber sie wären es: so bleibt es doch — man verzeihe den Ausdruck — immerhin ein Taschenspielerstreich, dem *Erdball* mit seinen Elementen und seiner von den Organisationen schlechterdings unabhängigen Gestalt und Bewegung den Begriff *Erde* in dem *eingeschränkten* Sinn unterzuschieben, den wir damit

verbinden, wenn wir „die Erde" neben Feuer, Wasser und Luft als eines der Elemente des Erdballs bezeichnen!

In der That ist hier jede Ausflucht unmöglich. Zwischen der durch das Weltall in verschiedenen elementaren Formen verbreiteten Materie, welche ihr Leben und ihre Wandlungen für sich hat und ein unauflösliches Ganze bildet, und zwischen den zahllosen Einzelwesen, welche von ihr leben, besteht keine Analogie gleich derjenigen, welche die Einzelwesen unter sich verbindet. Die Elemente, woraus alle Organisationen zusammengesetzt sind, und worin sie sich nach dem Tode alle auflösen, können mit diesen Organisationen nicht als gleichartige Glieder einer Kette zusammengedacht werden, wir hätten denn Lust, das Wasser als die niedrigste Art der Fischgattung unter die Fische, die Luft unter die Vögel, die Erde unter die Quadrupeden einzureihen. Sie können nur die gemeinsame Unterlage seyn, von der die ganze Kette der Organisationen bedingt ist.

Der Pantheist ist demnach genöthigt, zwischen den zwei Arten von Materie, welche aus dem Geiste hervorgehen, zwischen der organischen und unorganischen, scharf zu unterscheiden. Da sie nach seinem System beide nur Emanationen der Einen Weltseele sind: so steht es ihm nicht frei, blos eine von beiden, die organische Materie, als beseelt, die unorganische als unbeseelt zu betrachten. Betrachtet er aber, wie er muß, beide als beseelt, so gibt es demnach zweierlei lebendige Wesen — Ein unermeßliches makrokosmisches und zahllose mikrokosmische, — deren Verhältniß sowohl unter sich als zur Weltseele vollkommen räthselhaft bleibt. So steht er

zuletzt auf seine Weise vor der nemlichen Schwierigkeit, zu welcher, wie wir bereits erörtert haben, auch der Theismus gelangt, um wie dieser daran zu scheitern.

Der alte asiatische Pantheismus, haben wir gesehen, erzielt eine scheinbare Lösung des Welträthsels nur durch einen logischen Fehler. Der moderne europäische muß bei der einen seiner zwei wichtigsten Anschauungsweisen auf jede spekulative Erkenntniß verzichten, bei der anderen das Räthsel ungelöst liegen lassen. Der Pantheismus in allen seinen Formen kann die Welt, wie sie vorliegt, durchaus nicht erklären.

V. Moralische Mängel des Theismus.

1. Verhältniß zum Bösen. Die göttliche Gerechtigkeit und die Vervollkommnung. Die Materialisten und die Spiritualisten des Theismus.

Weniger auffallend vielleicht, aber nicht weniger ernst sind die moralischen Gebrechen des Theismus.

Wir sagen nicht des Theismus, wie er von Moses und Christus gelehrt worden ist und in tausend Gemüthern gelebt hat, sondern des Theismus, wie er sich in Folge der Vorstellungen gestaltet hat, die seine philosophischen und theologischen Vertreter verbreiten.

Es ist ein persönlicher Gott, welcher allein gut, in seliger Vollkommenheit über die Welt thront und von ihm ge-

schaffen die Welt, in der das Gute und das Böse sich unablässig bekämpfen. Woher und wozu ist nun das Böse?

Für den Pantheisten bietet dieses moralische Problem keine weitere Schwierigkeit, als die, welche mit seinem System von vornherein gegeben ist, sofern es die persönliche Freiheit zur Illusion macht.

Mag der Pantheist als den Urgrund, aus dem das Einzelsein endlos hervorgeht, den Geist oder die Materie betrachten, oder mag er die ganze materielle Endlichkeit in Gott als dem Ende der Welt aufgehen lassen: in allen drei Fällen ist das Böse nur ein Relatives; der Widerspruch der niedern Stufe gegen die höhere, des Einzelnen gegen das Allgemeine — in allen Fällen besteht das Gute darin, daß der Geist innerhalb des Universums entweder die Materie steigend überwindet, oder sich in die Materie immer vollkommener ausprägt.

Das ganze Weltwesen selbst ist ihm nicht ein von vornherein fertiges Gutes, sondern ein dem Guten steigend entgegengehendes.

Der Einzelne, der sich vervollkommnen will, vollzieht also in sich nur den Proceß des Weltwesens. Freilich thut er dieß, wenn er es thut, im Grunde nur gegen sein System; denn dieses hebt mit der Freiheit jede Verantwortlichkeit und damit den Begriff der Sünde selbst auf. Soweit indeß der Pantheist als ehrlicher Mann trotzdem seine moralische Verantwortlichkeit beibehält, kann er sich über die Stellung, die ihm die Natur angewiesen hat, nicht beklagen. Sie verlangt von ihm blos, daß er sich durch Kräftigung seiner geistigen Elemente steigend vervollkommene, und sein Gewissen läßt ihm dieses Verlangen gerecht erscheinen.

In ganz anderm Fall ist der Theismus. Das Böse liegt außerhalb seines Systems. Das Urwesen, welches die Welt geschaffen hat, ist ein von vornherein Fertiges, in sich Abgeschlossenes, vollendet Heiliges. Das Böse steht in der Welt als ein fremdes, auf unerklärliche Weise eingeschlepptes da. Es kommt nicht von Gott, dem schlechthin Guten. Nicht von der Materie, denn diese ist weder gut, noch böse. Nicht aus dem menschlichen Geist an sich, denn dieser ist als Ebenbild des göttlichen ursprünglich rein wie der göttliche.

Woher kommt es also und worauf gründet sich die Forderung des Schöpfers an seine Geschöpfe, es zu überwinden? Es kommt, sagt der Theismus, lediglich aus der mit der Endlichkeit verbundenen Freiheit, d. h. daher, daß der Geist zufolge seiner Verknüpfung mit der endlichen Materie entweder den Trieben des Fleisches folgen und dann im Widerspruch mit seiner innern Unendlichkeit in's Endliche versinken oder aber das Endliche durch Hingabe an's Unendliche überwinden kann.*)

---

*) Wir brauchen kaum zu bemerken, daß die orthodoxen Theisten, wenn sie das Böse aus dem Fall des ersten Menschen oder aus der Verführung des ersten Menschen durch den Teufel ableiten, damit keine andere Antwort geben, als die oben bezeichnete. War Adam der Schuldige, so haben „in ihm wir Alle gesündiget" — weil Jeder an seiner Stelle so gehandelt haben würde, wie er. Adam ist hier nur Typus der ganzen menschlichen Natur. War der Teufel der Verführer, so wird dadurch nicht nur die Schuld des Menschen, der sich verführen ließ, nicht vermindert, sondern die Schuld des Teufels, als eines Geschöpfes Gottes, erheischt die nämliche Erklärung, wie die Schuld des Menschen. In allen Fällen handelt es sich um die geschöpfliche Organisation.

Mit vorstehender Antwort ist, wie man leicht sieht, kein wirklicher Aufschluß gegeben. Das Böse kann in der Endlichkeit nur auf zweierlei Weise begründet seyn.

Entweder ist das Endliche als solches böse; dann wäre Gott der Urheber des Bösen, was der Theismus läugnet; oder das Endliche hat blos die Möglichkeit des Bösen in sich, sofern es frei ist, d. h. das Böse ist Mißbrauch der Freiheit. In diesem Fall kann die Freiheit des endlichen Geistes, da derselbe Abbild des göttlichen ist, nur Nachahmung des göttlichen seyn. Der Mensch kann diese Freiheit nur besitzen, weil Gott selbst sie besitzt, oder mit andern Worten: der Gegensatz, in den ihn Gott gestellt hat, muß in Gott selbst seyn. Einen solchen Gegensatz in Gott weist der Theismus zurück.

Die Freiheit seines Gottes schließt jede Wahl zwischen Gut und Böse, jede Selbstbeherrschung aus; sie besteht einfach darin, daß Gott von vornherein mit Nothwendigkeit gut ist.

Zwischen dem göttlichen und menschlichen Wesen fehlt also jede moralische Analogie und damit ist auch jede Lösung des Räthsels abgeschnitten.

Lassen wir aber die Erklärung des Theismus einen Augenblick gelten: wie stünde es um die göttliche Gerechtigkeit? Gott, der ewig sich Gleiche und Heilige, der in sich selbst Nichts zu überwinden hat, und dem das Gute keinerlei Anstrengung kostet, weil er nicht anders als gut seyn kann — diesem Gott hat es gefallen, uns, seine Geschöpfe, in eine Wahl zwischen Gut und Bös, — in eine Versuchung hineinzustellen, über die wir gestrauchelt sind. Er, der von den Reizungen der Ma-

terie, von einem Kampf innerer Gegensätze nicht das Mindeste weiß, er verlangt von uns, dem lebendigen Spiel schneidender Gegensätze, daß wir — „vollkommen seyn sollen, wie er vollkommen ist“ — „heilig, weil er heilig ist“. —

Wo ist da Gerechtigkeit, wo auch nur Billigkeit? Ist es nicht, als ob ein Vater, der niemals in seinem Leben eine Regung von Jähzorn empfand, weil die Natur ihn phlegmatisch organisirt hat, von einem Sohn, der mit dem heißesten Blut geboren ist, verlangen würde, daß der Sohn gerade so empfinden solle, wie er selbst? Wenn ein solcher Vater seinen Sohn auffordert, den Jähzorn zu beherrschen, wie er, der Vater, seiner Zeit andere fehlerhafte Neigungen beherrschen gelernt habe; so wird der Sohn das nur gerecht finden. Wenn er aber dem Sohn jenen Affekt schon an sich zum Verbrechen macht, weil er, der Vater, ganz ohne sein Verdienst nie das Mindeste davon gespürt hat, so wird der Sohn sich gegen eine solche Ungerechtigkeit empören.

Der Theismus selbst kann sich, wenn er Einwürfe dieser Art hört, nicht verhehlen, daß das natürliche Billigkeitsgefühl des Menschen schlechterdings eine Beruhigung darüber verlangt. Um diese zu erzielen, hat er dann eine letzte Antwort bereit.

„Wenn Gott, sagt er — den Menschen in den Gegen„satz von Gut und Bös gestellt hat, so hat er dieß lediglich „zum Besten des Menschen gethan. Eine Unschuld, welche „nicht sündigt, weil sie nicht fähig ist, zu sündigen, hat keinen „Werth. Die wahrhafte Unschuld ist die, welche siegreich aus „dem Kampfe hervorgeht. Gott ließ den Menschen fallen, um „ihn zum Sieger zu machen. Von vornherein gut zu seyn,

„weil man nicht böse seyn kann, ist keine Kunst. Die ächte „Tugend muß sich am Bösen erproben." —

Gott hätte demnach in seiner Weisheit eingesehen, daß die wahre moralische Vollkommenheit nicht in einer von vornherein fertigen Vollendung, sondern in einer den Gegensatz überwindenden Vervollkommnung besteht.

Wenn aber Gott dieses einsah, so muß es ja auch so seyn; vor allem bei ihm so seyn, der das Urbild aller Vollkommenheit ist.

Entweder hat er gegen alle Billigkeit uns eine Aufgabe gestellt, von der er für sich selbst nichts wissen will; oder er selbst ist nicht fertige Vollendung, sondern steigende Vervollkommnung. Dann freilich würde er in Wahrheit unser moralisches Urbild seyn — ein Urbild, das wir unmittelbar nachahmen könnten, statt — durch eine unübersteigliche Kluft von ihm getrennt zu seyn. Denn sein Anspruch an uns bestände einfach darin, daß wir in unserer Sphäre thun, was er in der seinigen thut, d. h. uns in relativer Weise überwinden, wie er sich in absoluter überwindet. Aber dann wäre Gott eben jene wirkliche organische Persönlichkeit, gegen welche der Theismus protestirt; denn Selbstbeherrschung setzt einen Gegensatz im Innern voraus, der zu beherrschen ist. Mit jener Antwort verwirft also der Theismus, ohne es zu wollen, seinen eigenen Gottesbegriff. Er konstatirt damit, daß Gott moralisch entweder gar nicht oder anders zu denken ist, als jenes in sich unbewegliche Wesen, welches er Gott nennt.

Die moralischen Folgerungen, welche die Menschen je nach ihrem Naturell aus dem geschilderten Contrast zwischen

den Ansprüchen Gottes und der menschlichen Unvollkommenheit ziehen, sind kaum weniger gefährlich, als die des Pantheismus. Sie stellen sich praktisch in zwei sehr verschiedenen — jede in ihrer Art höchst einflußreichen Verirrungen dar.

Die erste Verirrung entsteht dadurch, daß der Mensch auf Grund des verletzten Billigkeitsgefühles nicht blos gegen das Uebermaß der an ihn gestellten moralischen Anforderung, sondern gegen die Anforderung selbst reagirt. Die schlechten Naturen thun dieß, wenn sie einigermaßen kühn sind, offen und geradezu. „Da ich, sagt sich diese Klasse, von Haus aus „reizbar, habsüchtig und wollüstig geschaffen bin, wohlan, so „mag der Schöpfer selbst die Verantwortung für sein Geschöpf „übernehmen; ich brauche die Triebe, womit er mich ohne „mein Zuthun ausgestattet hat;" sie gelangt also praktisch eben dahin, wohin der Atheist gelangt.

Die unentschiedenen, in sich getheilten Naturen thun das Nämliche auf einem Umweg. Sie sagen sich — und diese Anschauung ist in den Mittelklassen aller Confessionen nur zu verbreitet: „Ich gebe die Nothwendigkeit, das Unrecht zu mei- „den, zu, weil mein Gewissen mich zum Rechten drängt. „Wenn ich aber trotz meines guten Willens von Zeit zu Zeit „Unrecht thue, so kann es die Absicht des Schöpfers, der mich „geschaffen hat, nicht seyn, mich dafür ewig zu strafen. Ist „er gerecht und gütig, so kann er nur die beständige Verbesse- „rung, nicht die Verschlimmerung meiner Lage wollen. — „Eine ewige Hölle ist ein Unding. Gibt es überhaupt ein „anderes Leben, so ist es der Himmel, dem ich entgegengehe,

„und ob ich dazu auf ein paar Stufen mehr oder weniger, „durch ein kürzeres oder längeres Fegfeuer komme, gilt mir „gleich. — Mag ich also immerhin zuweilen sündigen: wenn „ich mich nur einigermaßen zusammenhalte und nicht absichtlich „schlechter mache, als ich bin, wird es nicht gefehlt seyn."

Die Strafe, wie sie der Theismus verkündigt, widerstrebt dem Billigkeitsgefühl; der Lohn schmeichelt der Eitelkeit; der Mensch adoptirt also von der ganzen Religion nur den letzteren. Er gebraucht sie als ein Pflaster, das ihm auf die bequemste Weise seine Gewissensbisse beschwichtigt, und läßt sich von ihr die ewige Fortdauer eines sinnlichen Glückes gutschreiben, auf das er gerade verzichten muß, wenn er sich wahrhaft gewinnen will.

Die Gläubigen dieser Klasse, sowie diejenigen, welche lediglich durch die Furcht vor der Hölle regiert werden, sind, wie man sieht, die moralischen Materialisten innerhalb des Theismus, wie die vulgären Atheisten die Materialisten des Pantheismus sind. Es ist klar, daß der Mann von Ehre, der einfach aber ernstlich der Stimme des Gewissens und dem Trieb der Selbstvervollkommnung folgt, wenn er auch sonst an Allem zweifelt, moralisch ohne Vergleich weiter kommen wird, als diese Gläubigen mit ihrem Glauben kommen.*)

*) Von dieser Klasse gelten die harten Worte, welche Spinoza am Schluß der Ethik spricht, indem er mit den zwei berühmten Propositionen: „Wenn wir auch Nichts von der Ewigkeit unseres Geistes „wüßten, würde uns doch die Moralität, die Religion und Alles und „Jedes, was zur Rechtschaffenheit und Seelengüte gehört, das Beste „bleiben", und: „die Seligkeit ist nicht der Lohn der Tugend, sondern

Die zweite Verirrung ist das Gegentheil der ersten, obwohl sie, wie diese, aus dem vom Theismus behaupteten moralischen Mißverhältniß zwischen Schöpfer und Geschöpf entspringt. Ein großer Theil gerade der religiösen Naturen sagt sich nämlich:

„die Tugend selbst; und wir erfreuen uns ihrer nicht, weil wir die „Leidenschaften bezähmen, sondern umgekehrt, wir sind nur deßhalb „im Stande, die Leidenschaften zu bezähmen, weil wir uns ihrer er„freuen," die folgende Erläuterung verbindet:

„Die Ansicht des gemeinen Haufens scheint eine andere zu seyn. „Die Meisten scheinen nämlich der Meinung zu seyn, sie seyen inso„weit frei, als sie sich der Begierde überlassen dürfen, und inso„weit aus ihrem Recht gesetzt, als sie nach der Vorschrift des „göttlichen Gesetzes leben müssen. Moralität, Religion und „Alles, was zur Tüchtigkeit der Seele gehört, halten sie „demnach für Lasten, welche sie nach dem Tode abzulegen „und dafür den Preis der Lastträgerei, d. h. der Moralität und „Religion, nämlich die Seligkeit, zu erhalten hoffen. Nächst dieser „Hoffnung ist es auch und noch mehr die Furcht — die Furcht, von „entsetzlichen Qualen nach dem Tode gepeinigt zu werden, was sie „treibt, nach dem göttlichen Gesetz zu leben, soweit ihre dürftige „Natur und ihr impotentes Gemüth ausreicht. Wäre diese Hoffnung „und diese Furcht den Menschen nicht eingeprägt, würden sie im „Gegentheil überzeugt seyn, daß die Seele mit dem Leib untergeht, „und daß ihnen, den armen, von der Last der Moralität aufgerie„benen Schluckern, kein längeres Leben übrig bleibt, so würden sie „zu ihrer Neigung zurückkehren, der Begierde den Zügel schießen „lassen und lieber dem Glück als sich selbst gehorchen wollen." — Was Spinoza vergessen hat, ist nur, daß Hoffnung und Furcht trotzdem unentbehrliche Bildungsmittel der Seele sind, und zwar nicht blos für den gemeinen Haufen.

„Wenn der Ursprung des Bösen, in das ich in unbe„greiflicher Weise gebannt bin, in der Endlichkeit liegt, so „bleibt mir nur Eins: mich der Endlichkeit so vollkommen „als möglich zu entäußern. Fort also mit dem Fleisch, mit „der Natur, mit der Welt; nur die Flucht aus der Welt kann „mich retten."

Jedermann weiß, welche Verheerungen diese Ansicht unter den Katholiken als krankhaftes Mönchthum, unter den Protestanten als „Pietismus" angerichtet hat und noch anrichtet. Es sind die Spiritualisten des Theismus, die auf anderm Wege zu dem nämlichen Resultate kommen, wie innerhalb des Pantheismus die Buddhisten: zur Ertödtung der Natur.

Allerdings geht jede Religion schon als solche von der Ueberzeugung aus, daß wir auf dieser Erde Gäste sind, d. h. daß dieses Leben nicht Alleinzweck, sondern zugleich Durchgangspunkt zu einem höhern ist. Es ist jedoch ein großer Unterschied, ob ich mir die Zeitlichkeit dieses Lebens als einen Theil der Ewigkeit, oder mit dem Theismus als das Gegentheil der Ewigkeit denke; ob sie mir als Quelle des Uebels nur gilt, sofern sie mir durch meine Schuld zum Uebel werden kann, oder ob sie mir so gilt, weil sie an sich vom Uebel ist.

Im ersten Fall hat das zeitliche Leben einen hohen Zweck in sich selbst. Was ich hier thue, ist ein Stück der Ewigkeit und das wahre Leben besteht gerade darin, das Zeitliche als Ewiges auszuwirken. Im zweiten Fall ist das zeitliche Leben nur eine Strafe, ein „Kerker" — ein „Jammerthal". —

Die letzte Anschauung vernichtet das zeitliche Leben; die erstere läutert es nur. Wir dürfen uns daher nicht

wundern, daß ein Mann, wie Lessing, der vom lebendigsten Gefühl des Theismus durchdrungen war, gleichwohl geradezu den Wunsch aussprach, die Menschen möchten sich nicht mehr um's Jenseits, sondern um's Diesseits bekümmern; daß ein Dichter, wie Göthe, der selbst an die Unsterblichkeit glaubte, seinen Faust mit den Worten enden läßt:

> Thor, wer dorthin die Augen blinzend richtet,
> Sich über Wolken seines Gleichen dichtet;
> Er stehe fest und sehe hier sich um,
> Dem Tüchtigen ist diese Welt nicht stumm;

daß endlich tausend Talente der Literatur sich der griechischen Anschauung zugewendet haben, weil sie das „Fleisch" in seinem Rechte anerkennt. Wenn das Fleisch an sich böse ist, so ist es um Kunst und Wissenschaft, um geselligen und materiellen Fortschritt, um Alles, was das Leben als solches des Lebens werth macht, geschehen. Selbst die Feuerbach'sche Anschauung hat, sofern sie im Gegensatz dazu den Menschen antreibt, durch allseitigen Gebrauch seiner Kräfte auf sich stehen zu lernen, ein tiefbegründetes Recht. Wenn Gott, rein zeitlos, uns in die Zeit, als das Gegentheil seines und unsers wahren Wesens, nur zur Probe hineingestellt hat, so ist die Entwickelung unserer zeitlichen Kräfte unnütz und selbst gefährlich. Wir sind dann einfach auf die Rückkehr zu ihm angewiesen und haben sie nach Kräften zu erstreben. Ist dagegen die Zeitlichkeit selbst ein Moment der Ewigkeit und muß als solcher erfaßt werden, dann heißt es seine Kräfte brauchen, mündig werden, sich selbst leiten und helfen, statt sich blos vom Himmel helfen zu lassen.

Feuerbach ist absurd, wenn er behauptet, der Glaube an's Jenseits mache den Gebrauch des Diesseits unmöglich; er würde aber Recht gehabt haben, diese Wirkung dem Glauben an die radikale Verdorbenheit des Diesseits zuzuschreiben, weil derselbe das diesseitige Leben als Selbstzweck aufhebt.*)

Der wissenschaftliche Theismus hat diese aus seinem System hervorgegangene Verirrung niemals anerkannt; wie denn das Christenthum selbst, wenigstens das katholische, den Satz, daß die Materie an sich sündlich sey, jederzeit als ketzerisch verpönt hat.

Sie geht auch in der That nicht nothwendig aus seinem System hervor, so wenig, als aus dem pantheistischen nothwendig die Immoralität hervorgeht. Aber er kann sie auch nicht mit logischer Nothwendigkeit abschneiden, so wenig als das Letztere die Immoralität; weil er außer Stand ist, das Böse im Princip zu erklären.

---

*) Wir sind weit entfernt, mit dem Obigen jede Weltflucht als Folge jener falschen Anschauung bezeichnen zu wollen. Es wird immer Menschen geben, welche, vermöge ihrer besondern Organisation, das Leben nur wie eine Vorschule des Todes aufzufassen und ihre eigenthümlichen Kräfte nur zu brauchen vermögen, wenn sie sie zur Beschauung concentriren. Auch das Mönchthum ist bis auf einen gewissen Grad in der Natur begründet und wird unter dieser oder jener Form bleiben, so lange es Menschen gibt. Wer aber auf Grund einer solchen individualen Neigung über den Selbstwerth des Lebens an sich absprechen und einen besondern Maßstab zum Gesetz für Alle erheben wollte, würde niemals ein wahrer Mensch seyn. —

2. Der Teufelsglaube.

Das moralische Bedürfniß des Menschen, dieser Frage auf den Grund zu kommen, ist indessen so tief, daß er, wenn man ihm Eine Erklärung abschneidet, sofort eine andere sucht. Wenn die Endlichkeit das Werk eines vollkommenen und nur Vollkommenes schaffenden Gottes ist, so kann das Böse freilich nicht in der Endlichkeit liegen. Wenn es aber nicht in ihr liegt, so muß es einen außerendlichen, vorweltlichen Ursprung haben. Unvermögend, in Gott selbst diesen Ursprung zu finden, d. h. in Gott selbst einen Gegensatz zu denken, der das Böse innerhalb der Schöpfung erklären würde, ohne Gott selbst böse zu machen, stellt daher der Mensch das Böse dem Schöpfer als ein eigenes und wie er selbst vorweltliches Wesen gegenüber. Wir stehen hier vor einer neuen Verirrung, der folgenschwersten von allen — vor dem Glauben an den Teufel als reale, von Gott mehr oder minder unabhängige, Person.

Bekanntlich ist die altpersische Religion, welche, in der Mitte zwischen dem theistischen uud dem pantheistischen Völkergebiet entstanden, auf beide Gebiete einen großen mittelbaren Einfluß ausgeübt hat, die einzige gewesen, die diesen Glauben zum förmlichen System erhob, indem sie den guten Gott, Ormuz, und den bösen Gott, Ahriman, als zwei ebenbürtige Wesen einander gegenüberstellte. Aber auch in den drei großen theistischen Religionen stehen sich Gott und Teufel, obwohl in anderer Form, doch dem Wesen nach als zwei Prinzipien, wie Ormuz und Ahriman entgegen. Der Teufel ist für den Juden, Christen und Muhamedaner freilich nur ein Geschöpf, aber es ist das erstgeschaffene und vornehmste

aller Geschöpfe, eine ungeheure, vor aller Schöpfung gewesene Macht, welcher Gott aus unbekannten Gründen von Anfang an die Hälfte seiner Weltherrschaft abgetreten hat.

Der aufgeklärte Theist sieht mit Verachtung auf den Vorschub herab, welchen die Orthodoxie innerhalb aller theistischen Religionen dieser populären Vorstellung leistet. Er vergißt, daß der Teufelsglaube Nichts ist, als der nothgedrungene, plastische Versuch des menschlichen Gemüths, sich ein Räthsel zu erklären, über welches weder Wissenschaft, noch Kirche Aufschluß geben. Der Mensch ist, wenn ihm ein Räthsel vorliegt, von Natur eher geneigt, nach einer falschen Lösung zu greifen, als sich bei dem Mangel jeder Lösung zu beruhigen. Die Orthodoxie handelt daher in ihrer Weise immer noch naturgemäßer, als der gewöhnliche Rationalismus, der das Räthsel einfach ignorirt.*)

---

*) Der orthodoxe Theismus kann, wenn er auch wollte, das Räthsel nicht ignoriren, weil er schon vermöge seiner Stellung als kirchlicher Leiter des Volks genöthigt ist, auf die gemüthlichen Bedürfnisse des Volkes einzugehen. Er muß also eine Lösung geben, und da er muß, bleibt ihm kein anderer Ausweg, als der Dualismus der zwei Principien in gemilderter Form, da die bisherigen Versuche, den Gegensatz als Gegensatz in Gott selbst zu erklären, dem religiösen Gottesbegriffe widersprechen. Verschiedene christliche Mystiker haben bekanntlich jene Erklärung gewagt, indem sie in Gott außer seiner eigentlichen Wesenheit, dem Geist, die Materie als „dunkeln Urgrund" setzten und daraus das Böse ableiteten. Die Kirche konnte sich damit niemals befreunden, theils weil die Vorstellung einer Materialität, die den Grund Gottes bil-

Die moralischen Gefahren, welche die falsche Lösung im vorliegenden Fall mit sich bringt, sind indeß so einleuchtend, daß sie keiner Zergliederung bedürfen. Jedermann kennt aus der Geschichte die furchtbaren Wirkungen des consequenten Teufelsglaubens. Gegenwärtig ist dieser Glaube in seinen Auswüchsen gemildert, aber keineswegs „überwunden"; im

---

det, dem Wesen Gottes zuwiderläuft, theils weil der Gegensatz von „einem finstern Zorneswillen" und einem diesem entgegenwirkenden lichten Liebeswillen als zwei Potenzen in Gott die Willensreinheit und Heiligkeit Gottes beeinträchtigt. Die Wissenschaft ihrerseits blieb außer allem Verhältniß zu diesen mystischen Versuchen, weil sie sich in sehr verworrener Sprache und ohne allen wissenschaftlichen Anspruch kundgaben; obwohl ihre offenbare Tendenz, das Böse aus einem Dualismus abzuleiten, der innerhalb des unendlichen Wesens höchste Vollkommenheit sey, während er bei den endlichen Wesen die Möglichkeit des Bösen bedinge, allerdings merkwürdig genug war. Erst in neuerer Zeit hat Schelling versucht, die Anschauung Jakob Böhme's für sein zweites, angeblich christliches System zu benutzen. Seine „Philosophie der Offenbarung" ist jedoch weit entfernt, den Einwand, welcher sich dem gesunden Verstand gegenüber dieser Anschauung aufdrängt, logisch wegzuräumen. Jener Einwand ist einfach: Wenn die Materie der Grund Gottes ist, so muß sie als solcher der erste Grund alles Seyenden seyn. Wir haben schon dem Atheismus gegenüber gezeigt, daß diese Vorstellung unmöglich ist, weil die Materie als endlich weggedacht werden kann. Schelling versteht aber überdieß, seinem früheren Pantheismus getreu, unter der Materie den Stoff des Alleins, — von den Elementen, als der niedrigsten Stufe, bis zum Menschen, als der höchsten, — welchen Gott potentiell in sich enthalte; sein Gott bleibt also, trotz aller orthodoxen Bemühung, und trotz aller Dreiheit, der alte pantheistische Gott. Wenn Gott als das Alleins seinen Grund in

Gegentheil der „aufgeklärte" Theismus, sofern er das Volk durch Zersetzung seiner religiösen Begriffe unwillkürlich zum Aberglauben treibt, und die populäre Orthodoxie, indem sie im Kampf gegen die Aufklärung die Existenz des Teufels immer auf's Neue betont, ja von dem Glauben daran den Gottglauben selbst abhängig macht, haben sich gewissermaßen vereinigt, den Teufelsglauben lebendig zu erhalten. Wenn man ihn heutzutage für unschädlich hält, weil keine Hexen mehr verbrannt werden: so genügt es wohl, ganz abgesehen vom gemeinen Volk, darauf hinzuweisen, daß hochgebildete Parteiführer der ultramontan-katholischen und der zelotisch-protestantischen Richtung sich nicht scheuen, *ihre* Sache als die Sache *Gottes*, die *gegnerische* Sache als die des *Teufels* zu proklamiren, und nach diesem Maßstab ihre Gegner zu *behandeln*. —

3. Verhältniß Gottes zur Natur.

Nach dem wissenschaftlichen Theismus hat Gott nur ein *scheinbares*, die Natur *gar kein* Leben. Die Vorstellungen, welche er über Gott und Natur verbreitet, stehen mit dem Bedürfniß

---

sich enthält, so ist es freilich kaum zu verwundern, wie Schelling in der Philosophie der Offenbarung zu der Aeußerung gelangen konnte, daß Christus „*das Prius in Gott*" sey, denn wenn alle materiellen Existenzen potentiell als Prius in Gott enthalten sind, so ist ja von selbst auch Christus darin enthalten. Schelling gab diesem pantheistischen Gedanken, um der *orthodoxen* Vorstellung von der Gottheit Christi zu gefallen, eine der Trinität ähnelnde Wendung, überstürzte sich aber dabei so, daß die Orthodoxie zur Blasphemie wurde.

des menschlichen Gemüths in einem Widerspruch, dessen Schroffheit nur dadurch verdeckt wird, daß die Menschen, dem Zug des Gemüthes folgend, sich Gott und Natur unwillkürlich anders vorstellen, als der Theismus es ihnen lehrt.

Niemand, der von Herzen an Gott glaubt, wird sich Gott jemals so vorstellen, wie der wissenschaftliche Theismus ihn haben will. Freilich soll Gott, auch nach dem letztern, das „ewige Leben" seyn. Was ist aber das Leben? Eine Entwickelung, ein Wechsel von Ruhe und Bewegung, eine Reibung von Gegensätzen, ein fortwährender und doch jeden Augenblick sich wandelnder Fluß. Das Leben des theistischen Gottes dagegen schließt alle Zeit und allen Wandel aus; beständig in sich gleich, in wechselloser Monotonie durch die unabsehliche Ewigkeit verharrend, ist es das gerade Gegentheil dessen, was wir als Leben empfinden. Der wissenschaftliche Theismus weist den alttestamentlichen Gott zurück, weil dieser Gott wirklich lebt, sich wirklich regt und bewegt, ja sich trotz seiner Heiligkeit untersteht, selbst seine Affekte und Launen zu haben. Was thut denn aber der theistische Gott, und wer ist er eigentlich? Ein Geist, der in abgeschlossener Vollkommenheit sich selbst genügt, der mit sich selbst Nichts zu thun hat, der sich nicht einmal seiner selbst zu freuen vermag, weil er keinen Fortschritt machen kann; der in sich keine Zeit und also auch keinerlei Veränderung hat, der deßhalb, wie um sich zu zerstreuen, Welten schafft und Welten zerstört, gute und schlechte Creaturen hervorruft und sie straft und belohnt, ohne aber für ihr Leben irgendwelche Analogie und somit auch für Lohn und Strafe irgend einen innern Maßstab, in sich zu haben: ein solcher Gott ist ein dem gesunden Gefühl unfühlbares Wesen.

Lessing hatte den Muth, diesem Gefühl das rechte Wort zu geben, indem er sagte, die Vorstellung eines ewig seligen persönlichen Gottes errege ihm nur die Vorstellung einer „unerträglichen Langeweile". Ein Gott, der Nichts von dem in sich trägt, was unser Herz und unsere Sinne bewegt, was uns in Spannung versetzt, uns mit Einem Wort leben macht, und der gleichwohl das höchste Leben seyn soll, ist ein leerer Begriff, ein Schatten, ein Popanz, aber nicht, was die ächte Religion zu allen Zeiten von ihrem Gott gewollt hat: ein „lebendiger" Gott.

Noch dürftiger als der theistische Gott, ist die theistische Natur. So wenig der Theist sich geistig Rechenschaft zu geben weiß über Bedeutung und Zweck der unorganischen Materie, so wenig weiß er moralisch mit ihr zurechtzukommen. Gott ist in diesem System außerhalb der Natur. Wohl ist er „allgegenwärtig", d. h. er vermag sich auf eine unbegreifliche Weise in das Wasser und in den Stein zu versetzen, wie er sich zuweilen in uns versetzt. Aber wie seine Gegenwart in uns doch nur eine figürliche, nicht eine wirkliche ist — denn wir sind Wesen außer ihm —: so ist sie auch im Wasser und im Stein keine wirkliche, denn auch sie sind ja Wesen außer ihm, nur leblose Wesen. Wie also die organische Welt trotz der göttlichen Allgegenwart ein selbstständiges Leben in sich hat, so ist die unorganische Welt trotz ihr in sich öde und todt. Dieser allgegenwärtige Gott ist überall, aber in Wahrheit ist er gerade deßhalb nirgends; er kommt und verschwindet, gleich einem Theatergott, wie man es haben will, an sich aber ist er weit hinten in unendlicher, unerreichbarer Ferne, an einem Ort, der kein Ort ist. Was hat also die Natur von

ihm und in welchem ihrer Gebiete soll ich ihn finden? Will ich ihn im Sinne der populären Religion im Himmel suchen, so sagt mir der Theismus, daß der Himmel aus unzähligen Weltkörpern besteht, und daß es lächerlich ist, den unsichtbaren Gott, der außerhalb aller Räume thront, in diesen Körpern zu suchen. Wie ganz anders lebte die Natur und mit ihr Gott selbst den alten Heiden, wenn sie in der Sonne das allsehende Auge Gottes anbeteten, im Donner und Sturm seine Stimme vernahmen, in der Erde seine zeugende Kraft; in den neptunischen und vulkanischen Erscheinungen die Regungen seiner Glieder anstaunten! Wundere man sich nicht, daß unsere größten Dichter, in einem nicht blos rhetorischen, sondern tieferen Sinne, immer wieder auf die Götter Griechenlands zurückkamen. Der Theismus macht die Natur leblos und gottverlassen; das menschliche Gemüth will sie gottbeseelt und gotterfüllt. Ein Instinkt, der so alt ist als die Menschheit, sagt dem Menschen, wenn er den Aufruhr der irdischen Elemente sieht oder den Blick auf den gestirnten Himmel wirft, daß in diesem Spiel der Elemente ein unerschaffner Geist webt, daß in diesen Sternen und durch sie das ewige Schicksal waltet, welches auch sein Schicksal bestimmt. Daher kommt es, daß unter allen monotheistischen Völkern neben dem Theismus unvertilglich die Magie einhergeht, von der Alchymie bis zur Astrologie, — das heißt die Bemühung, den in der unorganischen Materie von den Metallen bis zu den Weltkörpern schlummernd gedachten Geist stückweise zu erkennen und zu wecken. Der Theismus selbst hat diese Verirrung befördert, indem er, in seinen orthodoxen Vertretern, die Gottverlassenheit der Natur aus dem Fall des Menschengeschlechts abgeleitet und

damit dem Urheber des Falls, dem Teufel, das Feld eingeräumt hat, in welchem der lebendige Gott wohnen sollte. Wenn schroffe Felsen ihre öden Zacken emporstrecken, wenn unfruchtbare Moore, brennende Wüsten oder kahle Eisfelder uns entgegenstarren, wenn die Stürme brausen, Vulkane toben und Gewässer wüthen, so ist dieß dem Orthodoxen die „seufzende Natur", die der Erlösung von dem dämonischen Princip harrt, wodurch sie seit dem Fall vergiftet worden ist.

In dem System des Theismus ist die Natur für das Gemüth eine leere Tafel, welche der Aberglaube mit furchtbaren Mysterien beschreibt. Sein Gott aber ist nicht der Gott des Moses, der in der Saphirbläue des Himmels an dem Menschen vorübergeht, im Gewitter und Erdbeben zu ihm spricht, als Feuer- und Wolkensäule vor ihm herwandelt und als Geist auf dem Wasser schwebt; nicht der Gott Jesu Christi mit seinem großen Hause, dem Himmel, in dem uns Wohnungen bereitet sind; nicht der Gott des Apostels Paulus, „in dem wir leben, weben und sind"; — es ist ein kahler, kalter abstrakter Gott, wie ihn Schiller in den „Göttern Griechenlands" geschildert hat. Wenn der Pantheist in Allem, was die eigene Persönlichkeit angeht, sich traurig und gottverlassen fühlen muß, so ist er dagegen, was das Universum außer ihm betrifft, von einem Gottesgefühl erfüllt, welches der biblischen Religion ohne Vergleich näher steht, als der Theismus; und es wird wohl wenige Theisten von lebhaftem Natursinn geben, die, den großen elementaren Phänomenen gegenüber, nicht schon einmal, ohne es zu wollen, pantheistisch empfunden haben.

4. Verhältniß Gottes zur Freiheit. Vorausbestimmung.

Der Theist ist stolz darauf, die persönliche Freiheit zu gewährleisten, welche der Pantheismus theoretisch aufhebt. Ist denn aber dieser Vorzug so ganz gewiß?

Wenn Gott, wie ihn der Theismus auffaßt, ein in jeder Beziehung absolutes Wesen ist, so ist auch seine Einwirkung auf uns, seine Vorsehung, seine Vorausbestimmung eine absolute. Mit einer solchen Vorausbestimmung sinkt die geschöpfliche Willensfreiheit zum Scheine herab. Viele Theologen selbst haben ehrlich gestanden, nicht abzusehen, wie mit der absoluten Allwissenheit eines allmächtigen Gottes, dessen Denken entweder Schaffen oder Erhalten (d. h. Einwirken auf die Geschöpfe) ist, der freie Wille des Geschöpfs vereinbar sey.

Persönlichkeit, so weit wir sie vom Menschen aus kennen, ist Verbindung von Nothwendigkeit und Freiheit.

Betrachten wir unsere Organisation, so finden wir zunächst eine von vornherein gegebene Anlage und sodann die Geistes- oder Willensfreiheit, vermöge deren wir diese Anlage ausbilden oder brach liegen lassen, so oder so entwickeln können; wir haben also unsere individuelle Anlage als „Nothwendigkeit" und das, was wir kraft eigener Anstrengung daraus machen können, als „Freiheit".

Betrachten wir ferner unser Leben, so finden wir, daß wir einerseits von der Natur, von der lebendigen Mitwelt und von Ereignissen und Zufällen bestimmt werden, andererseits uns selbst bestimmen, indem wir diesen Einwirkungen gegenüber das eine oder andere Verfahren einschlagen. Unser

ganzes Leben wie unser ganzer Organismus ist demnach aus Nothwendigkeit und Freiheit zusammengesetzt. Wir werden zum einen Theil durch Gesetze der Natur sowohl in uns als außer uns bestimmt, welche ohne unser Zuthun vorhanden sind, zum Andern sind wir fähig, uns innerhalb der Grenzen dieser Gesetze selbst zu bestimmen.

In Gott kann nach dem Theismus kein derartiger Gegensatz seyn. Er hat keine Voraussetzung in sich, an die er ohne sein Zuthun geknüpft wäre, und gegen welche er sich so oder so verhalten könnte. Er ist schlechthin sich selbst gleich und wandellos. Seine Selbstbestimmung ist also absolut, sein Rathschluß unabänderlich. Er ist, wie man es nun will, blos Freiheit oder blos Nothwendigkeit. Ist er blos Freiheit, d. h. absolute, durch keine innere Voraussetzung gebundene Allmacht, so kann neben einer solchen unendlichen Willkür keine endliche Freiheit bestehen. Die Vorsehung ist alsdann ein Despotenregiment und wir selber nichts weiter als „Thon in des Töpfers Hand". Ist er blos Nothwendigkeit und geschieht Alles, was geschieht, kraft dieser Nothwendigkeit, so ist es umsonst, daran etwas ändern zu wollen; was wir immer thun, ist in ihr voraus begriffen, von Freiheit kann also keine Rede seyn.

Die Freiheit des Geschöpfes könnte also neben Gott blos in dem Fall gedacht werden, wenn Gott wie das Geschöpf selbst aus Nothwendigkeit und Freiheit gemischt und dadurch befähigt wäre, wie eine wirkliche Person seine Entschlüsse zu ändern, sich erbitten, auf sich einwirken zu lassen. Die absolute Nothwendigkeit sowohl als die absolute Freiheit schließen

jede Einwirkung des Geschöpfes aus; jene, weil sie unabänderlich, diese, weil sie in sich gesetzlos und mit dem Zufall identisch ist. Wäre Gott dagegen wie der Mensch relativer Entschlüsse und Handlungen fähig, sey es, daß seine Freiheit durch eine nothwendige innere Voraussetzung geregelt oder seine Naturnothwendigkeit durch die Befähigung, so oder so über seine Natur zu disponiren, modificirt gedacht würde: dann wäre auch eine Einwirkung auf ihn und damit eine mehr als scheinbare Freiheit der Geschöpfe möglich. Dann müßte aber Gott ein ganz Anderer seyn, als er nach theistischer Vorstellung ist. —

In Folge dieses Mangels sehen wir in der theistischen Kirchengeschichte seit Jahrtausenden neben der Scheidung zwischen göttlicher und geschöpflicher Persönlichkeit den krassesten Fatalismus als Prädestinationsglauben*) einhergehen; wie wir umgekehrt im pantheistischen Gebiet neben dem aus der Vermischung von Schöpfer und Geschöpf entspringenden Fatalismus die zügelloseste Bethätigung der persönlichen Freiheit erlebt haben. Die praktischen Folgen auch dieser Verirrung sind be-

*) Das heißt der Glaube an eine von Ewigkeit her beschlossene unabänderliche Vorherbestimmung der Einzelnen zur ewigen Seligkeit oder Verdammniß. Da dieser Glaube nur möglich ist, wenn man voraussetzt, daß der Mensch keine Willensfreiheit besitzt, sich selbst zu bessern, sondern sowohl in seiner Anlage als in allen scheinbar freien Regungen seines Gemüthes von Gott bestimmt wird, so ist damit ganz einfach ausgesprochen, daß neben Gott keine geschöpfliche Freiheit besteht. Für einen Anhänger dieses Glaubens, der sich „von der Gnade ausgeschlossen" oder zu ewiger Verdammniß bestimmt hält, ist natürlich die Gottheit zu einem Teufel gestempelt.

kannt genug. Der theistische Fatalismus hat in der englischen Revolution seine Orgien gefeiert, wie die atheistische Zügellosigkeit die ihrigen in der französischen Revolution. Und wie unendlich schwer ist es nicht der Kirche seit Jahrhunderten geworden, zwischen der menschlichen Freiheit und der göttlichen Vorherbestimmung in den dogmatischen Formeln eine anständige Mitte zu bewahren, ohne daß es ihr gelungen wäre, zu voller innerer Beruhigung über die Frage zu gelangen!

5. Der moralische Beweis für das Daseyn Gottes. Die Macht der Natur.

Der moderne Theismus hat, nach Zerstörung aller logischen Beweise, noch einen gemüthlichen Beweis gegen den Pantheismus bereit, den er unwiderleglich glaubt. Es ist der sogenannte „moralische Beweis für das Daseyn Gottes", den wir in der üblichen Kantischen Fassung hier anführen wollen. „Der Mensch ist ein sittliches Wesen, und aus seiner sittlichen Natur geht die Idee des höchsten Gutes, d. h. einer in's Unendliche fortschreitenden Vervollkommnung und einer endlichen Uebereinstimmung zwischen Tugend und Glück hervor. Er kann diese Idee nicht aufgeben, ohne seine sittliche Persönlichkeit aufzugeben; er muß, um einig mit sich selbst zu seyn, das Wirklichwerden des höchsten Gutes erwarten. In der Welt, die ihn umgibt, unterliegt Alles der Zerstörung, und die Natur theilt das Glück nicht nach dem Maßstabe der Würdigkeit aus. Um daher die Verwirklichung des höchsten Gutes zu erwarten, ist der Mensch genöthigt, das Daseyn einer von der Natur verschiedenen Ursache der Natur anzunehmen, welche den Grund der Er-

haltung seines Wesens und eine dereinstige Uebereinstimmung zwischen Tugend und Glück in sich schließt. Diese oberste Ursache der Natur muß so geartet seyn, daß sie sich das Sittengesetz vorstellen und dieser Vorstellung gemäß wirken kann, d. h. sie muß intelligentes und wollendes Wesen, oder, mit andern Worten, lebendiger Geist, persönlicher Gott seyn."

Fassen wir, um diesen Beweis zu würdigen, die moralischen Thatsachen in's Auge, so zeigt sich, daß derselbe aus zwei entgegengesetzten Erfahrungen zusammengesetzt ist, die er mittelst einer nicht beweisenden, sondern lediglich vermuthenden Schlußfolgerung auszugleichen strebt.

Die erste dieser Erfahrungen ist das auf der Welt herrschende Mißverhältniß zwischen der innern Würdigkeit und dem äußern Schicksal. Unendlich mehr als auf alle philosophischen Zweifel stützt sich die Gottlosigkeit auf den unbestreitbaren Satz, daß in tausend Fällen der Gerechte leidet, während der Ungerechte gedeiht; daß unverschuldetes Unglück Individuen, Familien, ja Nationen getroffen hat und noch trifft — ein Unglück, dessen ganze Größe nur mit dem Worte „gottverlassen" bezeichnet werden kann —, während umgekehrt oft ein blindes Glück, in der Geschichte wie im Privatleben, die Unternehmungen der Bösen krönt. Wider alles Recht sind Völker unterdrückt worden und glorreich untergegangen, die auf Gott gehofft hatten: — Gott hat sich nicht gerührt. Und dieses unverschuldete Leiden, dieses unverdiente Gedeihen ist keineswegs blos aus der Verderbtheit der Menschen und der menschlichen Einrichtungen zu erklären, als wäre es etwa nur die unvermeidliche Folge der, von Gott geduldeten, freien Selbstentwickelung; die Natur selbst,

die Allmacht selbst ist seine Urheberin, wenn sie schon von Geburt an dem Einen ohne Schuld die Qual eines gebrechlichen, dem Andern ohne Verdienst die Gesundheit eines kräftigen Körpers mittheilt; wenn sie den Lebensweg des Edeln mit widrigen Fügungen durchkreuzt, den des Schurken mit eben so viel günstigen fördert; wenn sie durch blinde Zufälle über den Ausgang von Schlachten und das daran geknüpfte Schicksal der Nationen entscheidet; wenn sie, ohne Wahl zwischen Schuld und Unschuld, gegen ganze Geschlechter mit Wasser, Feuer, Erdbeben, Mißwachs oder Krankheiten wüthet. — Wir stehen hier vor der Quelle des Atheismus. Die moralische Unbegreiflichkeit solcher Vorgänge ist es, welche heute noch wie von jeher verursacht, daß, nach dem alten Wort des Psalmisten, „die Thoren in ihrem Herzen sprechen: es ist kein Gott".

Dieser traurigen Erfahrung stehen jedoch andere, noch lebendigere Eindrücke entgegen. Es ist dem Menschen, wenn er sich näher prüft, unmöglich, sich bei jenem Mißverhältniß zu beruhigen. Könnte er auch für sein persönliches Bedürfniß auf jede Ausgleichung verzichten, so kann er doch die Welt niemals so anschauen, wie sie demzufolge gestaltet seyn müßte: als ein Chaos ohne Gesetz, Regel und Harmonie, in dem nur der Zufall haust. Außer uns nichts als der blinde, taube, fühllose Zufall, und das ganze Universum die Beute dieses Zufalls — dieß ist ein Gedanke, bei dem der Mensch nicht stehen bleiben kann, schon deßhalb nicht kann, weil er in sich selbst das Gesetz des Geistes fühlt und sich den Besitz des Geistes nicht erklären kann, wenn derselbe Geist nicht auch im Weltall außer ihm waltet. Alle Menschen, welche sich nicht

selbst sittlich aufgegeben haben, gehen daher über den platten Atheismus hinaus. Der Pantheist betrachtet, wie wir schon gesehen haben, als die Seele des Universums nicht den Zufall, sondern den allwaltenden, mit mathematischer Folgerichtigkeit und fester Gerechtigkeit fortschreitenden Geist, — die Entwickelung der Weltseele. Er so gut als der Theist glaubt an eine kommende Ausgleichung jenes Mißverhältnisses zwischen Tugend und Glück; die Weltgeschichte selbst ist ihm das Weltgericht, sey es, daß er eine in den verschiedenen Weltphasen endlos wiederkehrende Verkörperung und Vervollkommnung der Individuen, sey es, daß er die endliche selige Auflösung aller Individuen in Gott annimmt; in beiden Fällen ist eine Ausgleichung gedacht, gegen welche die vorübergehenden irdischen Leiden nicht in Betracht kommen. Die Mehrzahl der Menschen begnügt sich jedoch damit nicht; sie wird durch einen unmittelbaren Gemüthseindruck über die pantheistische Vorstellung einer instinktiv waltenden Weltseele hinausgetrieben. Es gibt wenige Menschen, die nicht irgend einmal in ihrem Leben den Eindruck gewinnen: „hier hat die Vorsehung eingegriffen", d. h. „hier hat eine Macht über Dir gewaltet, welche nach ihrem Belieben im Zufall als Schicksal wirkt; eine Macht, die nicht mit der bewußtlosen Gewalt des Instinkts oder mit der berechenbaren Gewalt der mathematischen Nothwendigkeit, sondern mit der vorsorglich ordnenden und fühlenden Freiheit eines persönlichen Willens auftritt, eine Macht, welche offenbar Dein Bestes will, und Dir allein bietet, was das pantheistische Weltgesetz niemals bieten kann: einen unendlichen Halt, ja einen Freund, an den Du Dich zu allen Zeiten wenden, mit dem Du in persönliche Wechselbeziehung treten kannst."

Hat der Mensch diesen Eindruck, der freilich ein rein gemüthlicher ist, einmal geschöpft: so korrigirt er mittelst desselben die oben geschilderte traurige Erfahrung. Er sagt sich, daß eine solche Vorsehung, wenn sie existirt, den Menschen durch ihre Führungen prüfen und läutern wird; daß, wenn trotzdem unerklärliche Führungen übrig bleiben, alle Zweifel verstummen müssen gegenüber der Unberechenbarkeit eines die ganze Welt umfassenden und daher für endliche Wesen in seinem Zusammenhang unübersehbaren Willens; und daß zur Ausgleichung aller Leiden ein unendliches Feld eröffnet bleibt in der Zukunft, zu der uns jene Vorsehung nothwendig bestimmt haben muß, da sie, nachdem sie uns einmal geschaffen hat, nur unsere Vervollkommnung, nicht unsere Vernichtung gewollt haben kann.

Hätte der moralische Beweis sich mit diesem Ergebniß begnügt, so würde er seinen Namen mit Recht tragen. Er würde immerhin nur ein moralischer seyn, d. h. unfähig, die spekulativen Zweifel gegen das Daseyn Gottes zu beseitigen; aber er wäre moralisch vollgiltig. Denn in der That, auch der Pantheist nimmt, wenn er sich das Mißverhältniß zwischen Tugend und Glück erklären will, in seinem Herzen das nämliche Raisonnement vor, das wir so eben geschildert haben; er setzt sich, ohne es zu wissen, zu seiner Weltseele in ein Verhältniß von Person zu Person und findet gerade darin seine Beruhigung, obwohl, nach seiner Logik, die Weltseele gar nicht außer ihm existirt. Allein der moralische Beweis zieht aus jenem Ergebniß sofort einen Schluß, mit dem er das moralische Räthsel vollends aufzuschließen und zugleich dem Wesen Gottes näher zu treten glaubt, in Wahrheit aber das

Gemüth nur auf's Neue verwirrt. „Da wir", so schließt er, „in der Welt einestheils die Spuren eines blinden, zerstörenden Ungefährs, anderntheils die Spuren einer bewußten und liebenden Vorsehung sehen, und die ersteren nur einem allwissenden und alliebenden persönlichen Gott, die anderen nur der Natur zuschreiben können, welche über Gerechte und Ungerechte ohne Wahl hinschreitet: so können Gott und Natur Nichts mit einander gemein haben; der erste muß reiner Geist, die zweite muß seelenlose Materie seyn."

Der moralische Beweis glaubt also dem Gefühl genugzuthun, wenn er die in der Welt sichtbare Gerechtigkeit dem außerweltlichen Gott, die in ihr auch sichtbare Ungerechtigkeit aber der mit der Welt verknüpften materiellen Natur, oder, wie die Strenggläubigen mit mehr Sinn sagen (indem sie der seelenlosen und somit jeder Verursachung unfähigen Materie wenigstens ein lebendiges Wesen unterschieben), dem in der Natur hausenden Teufel zuschiebt. Es ist unbegreiflich, wie sich das Gemüth mit dieser Ausflucht auch nur einen Augenblick beruhigen soll. Wenn ich von einem Blitzstrahl gelähmt werde, so gilt es mir gleich, ob Gott mich selbst gelähmt oder ob er der Natur erlaubt hat, mich zu lähmen; er allein ist in jedem Falle für mich der Urheber. Wie kann Gott, wenn er gerecht und gütig ist, andere Wesen, die er geschaffen hat, die Natur oder den Teufel, auf eine Weise walten lassen, die gegen Gerechtigkeit und Güte verstößt? Wie kann er, wenn er nicht selbst ein Tyrann ist, uns andere Mächte als Tyrannen hinsetzen, die unser Leben vergiften? Wenn das Gemüth zu Gott Vertrauen fassen soll, so muß es einen zureichenden Grund dieser Vorgänge in Gott selbst

finden; es muß sich Gott selbst als Urheber denken können, ohne an ihm irre zu werden.

Aber nicht genug, daß der moralische Beweis auf diese Weise das Räthsel, das er lösen will, nur umgeht und zugleich (freilich gegen die Absicht des Rationalismus, der sich doch dieses Beweises am häufigsten bedient) der pietistischen Anschauung von der Natur als Quelle alles Uebels den höchsten Vorschub leistet; er entzieht auch, durch den willkürlichen und voreiligen Riß zwischen Gott und Natur, dem Gemüth den einzigen allgemein giltigen, den einzigen durch keinen Zweifel zu erschütternden religiösen Anhaltspunkt. Religion ist Scheu vor einem Göttlichen, von dem wir uns abhängig fühlen, Verpflichtung gegen dieses Göttliche, Liebe dazu. Nun, welches ist die Macht, von der wir Alle abhängen, in einem Grade abhängen, der uns täglich, ja stündlich fühlbar wird, die Macht, welche wir scheuen, der wir Alle verpflichtet sind, der wir Alle, wenn wir sie auch nicht lieben, wenigstens bewundernd gehorchen? Die Natur! Wer bringt uns hervor, wer nährt uns, wer kleidet uns, wer gibt uns Alles, was wir sind und haben? Die Natur! Welches ist das allgemeine religiöse Band, das alle Geschlechter und Culte des Menschengeschlechts — Weiße und Schwarze, Gebildete und Ungebildete, Christen, Muhamedaner und Heiden, Theisten, Pantheisten und Atheisten — vereinigt, wenn nicht die Pietät gegen die Natur — diese Urreligion, welche der erste Gottesdienst der Menschheit war, und welche der moderne Skepticismus selbst, nach Wegwerfung aller überlieferten Vorstellungen, nicht umhin kann als nothwendige Bedingung der Moral einzuschärfen? Der moderne Theismus freilich hat sich gewöhnt, auf die Na=

turculte des Heidenthums als eine unbegreifliche Verirrung des Geistes verachtend herabzusehen. Aber worin liegt denn eigentlich diese Verirrung? Was ist es denn, das uns christlich Gebildeten im Heidenthum so weit ab liegt? Es ist dieß, daß das Heidenthum einzelne Stücke der Natur — die Sonne, das Feuer, die Erde, den Himmel u. s. w. — anbetet, statt die Natur als Einheit zu erfassen; es ist die mechanische Zerstückelung der Natur, was wir zu verachten berechtigt sind, nicht aber ihre Vergöttlichung.

Denn gesetzt, ein Heide, der die Natur so kennte, wie wir sie jetzt kennen — als ein unermeßliches, trotz verschiedener dynamischer Elemente in sich Eines, in ewiger Bewegung beharrliches, in ewiger Wandlung mit sich selbst identisches Ganze — würde diese Natur als seine Gottheit dem theistischen Gott gegenüberstellen: was kann ihm der Theist erwidern? Ist diese Natur nicht allmächtig, nicht allgegenwärtig? Erregt sie nicht in bösartigen Gemüthern Furcht, in gutartigen Liebe, in beiden (und zwar im Theisten selbst, wie unter den Heiden) Bewunderung und Ehrfurcht bis zur Anbetung?

„Allein diese Natur", entgegnet der Theist, „steht ja zu uns in keinem Verhältniß; sie ist blind, taub und gefühllos; sie hat kein Leben, keine Seele in sich selbst." Wer ist jedoch unter den Theisten selbst, der, wenn er die Natur genau beobachtet, sie nicht voll Zweckmäßigkeit, voll Sorgfalt, selbst voll Güte findet? Spricht nicht der Christ, wie der Heide, unwillkürlich von der weisen, von der gerechten, von der liebenden Natur? Woher weiß der Theist, daß sie keine Seele in sich hat, während sein eigener Eindruck ihm das Gegentheil sagt?

„Du behauptest," könnte ihm der Heide erwidern, „daß die Natur in keinem Verhältniß zu uns steht, weil Du Dich in kein Verhältniß zu ihr stellen willst. Ich aber, ich will es. Was soll mir Dein Gott, der hinter den Wolken steht, fern von Zeit und Raum, eine Person, wie ich, und doch keine Person, ein schlechtes Nachbild unserer erbärmlichen menschlichen Beschränktheit, — dieser fictive, unfaßbare, in Nichts zerrinnende Geist? Ich halte mich an die Natur als das Endlich-Unendliche, das jeden Augenblick als allgegenwärtiger Gott mir nahe ist, als lebendiger Gott sich vor meinen Augen, Ohren und Händen entfaltet, als liebender Gott mich nährt und entwickelt, als gerechter Gott mich straft, wenn ich seinen Gesetzen zuwiderhandle, als allweiser Gott mich zum rechten Ziele führt, wenn ich seiner Stimme gehorche. Ich begnüge mich nicht, sie zu bewundern und zu lieben; ich bete sie an und verkehre mit ihr, denn wie sie im Sturm und im Säuseln, in der Pracht des Tages und in der Stille der Nacht, in jeder ihrer tausend Erscheinungen vernehmlich zu meinem Herzen spricht, so darf ich auch hoffen, daß sie mich ihrerseits empfindet, wenn ich zu ihr spreche." *)

---

*) Es ist sehr merkwürdig, daß dasjenige Buch der Bibel, welches sich wie der moralische „Beweis" mit dem großen Problem des Mißverhältnisses von Tugend und Glück beschäftigt — das Buch Hiob — einen jenem Beweise ganz entgegengesetzten Weg der Lösung einschlägt. Bekanntlich tritt in diesem Buche, nach den mannigfachsten Erklärungsversuchen der Freunde Hiob's, Gott selbst auf, um das Räthsel zu lösen. Und wie löst er es? Statt ihm zu sagen, daß die Natur es sey, die ihn elend gemacht, weil sie in ihrer Blindheit Gerechte

So regt der moralische Beweis, weit entfernt, den Theismus gemüthlich festzustellen, bei näherer Zergliederung wieder die tiefsten Zweifel auf. Ist der Theismus im Recht, wenn er für seinen persönlichen Gott den unwiderleglichen Eindruck einer persönlichen Vorsehung geltend macht: so ist der Pantheismus im gleichen Recht, wenn er die Natur als den unmittelbarsten Quell der Religion, als die einzig reale göttliche Macht für das Gemüth festhält. Kann der Theist den pantheistischen Naturgott verspotten, der trotz seiner materiellen Unermeßlichkeit erst in der Menschennatur zum Bewußtseyn kommt, und in dem also der Pantheist vor Allem sich selbst verehrt, während er mit einem fremden Wesen zu verkehren glaubt: so

---

und Ungerechte zusammenwirft, verweist er ihn im Gegentheil auf die Natur. „Schau' in die Natur," sagt Gott dem Hiob, „schau' dort meine Herrlichkeit, meine Majestät, meine Weisheit! Und wenn Du mit Deinem ganzen menschlichen Scharfsinn nicht im Stande bist, auch nur den Scharfsinn, der sich in der Organisation der Thiere ausspricht, ganz zu erfassen, wenn Du nicht fähig bist, mehr als die ersten Rudimente dieser unermeßlichen Weisheit zu begreifen: dann wirst Du Dich auch nicht verwundern, wenn ich Dir in meinen moralischen Führungen zu hoch bin; Du wirst nicht mehr mit mir rechten, sondern Du wirst mir vertrauen." Auch das neue Testament weiß nichts von der dem modernen Theismus so geläufigen Entgegensetzung von Gott und Natur. Ist es ja doch der als blinde Natur waltende Gott, den Christus als Vorbild aufstellt, wenn er sagt: „Liebet Eure Feinde, segnet die Euch fluchen, thut wohl denen die „Euch hassen, damit Ihr Kinder Eures Vaters im Himmel seyd. „Denn er läßt seine Sonne über die Bösen und über die Guten „aufgehen und läßt über Gerechte und Ungerechte regnen."

darf auch der Pantheist über den theistischen Scheingott lächeln, in dessen zahllosen göttlichen Eigenschaften der Mensch das ideale Spiegelbild seiner eigenen beschränkten Persönlichkeit anbetet, ohne dasselbe nur entfernt zu wirklicher Wesenheit erheben zu können. —

So viel ist gewiß: wenn das Problem des moralischen Beweises erklärt werden, wenn das Gemüth Gott als Urheber des in der Welt herrschenden Mißverhältnisses erfassen soll, ohne an ihm irre zu werden, so kann dieß nur durch die Vorstellung eines Gottes geschehen, der wie der biblische Gott geist- und leibhaftige Person zugleich, vollkommen und entwicklungsfähig (d. h. Wandlungen und Affekten ausgesetzt) zugleich ist. Ein solcher Gott könnte die Welt als Schauplatz von fruchtbaren Gegensätzen geschaffen haben, und in ihre Entwickelung wie ein Vater bald hemmend oder fördernd eingreifen, bald sie sich selbst überlassen, um sie seiner eigenen Entwickelung nachzuziehen. Er könnte nicht nur seinen Zorn gegen den Ungerechten besiegen, um durch Duldung des Unrechts neue und höhere Gestaltungen hervorzurufen, und seine Neigung gegen den Gerechten zurückdrängen, um ihn zu prüfen, sondern auch (wie Jehova im Alten Testament thut) sich nicht scheuen, das Böse selbst zu beschließen und dazu anzureizen. Der Theismus ist jedoch unfähig, diesen räthselhaften biblischen Gott dem Gefühl, geschweige denn der Vernunft kar zu machen. Er unterschiebt ihm vielmehr durch künstliche Erklärungen seinen eigenen Gott, der, weil er in sich selbst keine Wandlungsfähigkeit hat, mit den auf der Welt herrschenden Widersprüchen in keiner Art vereinbart werden kann. Noch weniger ist es der Pantheismus fähig, dessen Gott bei

aller materiellen Wirklichkeit geistig jeder selbstständigen Existenz entbehrt. —

VI. Die Wirkungen des spekulativen Zwiespaltes in Staat und Kirche.

Wir sehen aso, auf beiden Seiten sind tiefe Wahrheiten, auf beiden tiefe Irrthümer.

Ohne den Grundgedanken des Pantheismus, daß Gott nicht außer der Welt seyn kann, gibt es keine logische Weltanschauung;

ohne das Grundgefühl des Theismus, daß Gott außerhalb der Schöpfung existiren muß, wenn er für uns Gott seyn soll, gibt es keinen Gott.

Ohne die pantheistische Anschauung keine Natur;

ohne die theistische keine freie und wirkliche Welt der Geschöpfe, keine objektive Norm des Guten, keine Bürgschaft der Unsterblichkeit. —

Die praktischen Folgen dieses Widerspruchs treten in dem gegenwärtigen Zustand der europäischen Gesellschaft sehr deutlich vor Augen.

Die Einheit des menschlichen Seyns — die Harmonie zwischen Herz und Vernunft — ist seit einem Jahrhundert in einem Grade aufgehoben, von dem frühere Zeiten keine Ahnung hatten. Die tüchtigsten Menschen zersetzen, wie Lessing, mit ihrer Vernunft das Daseyn des Gottes, den sie in ihrem Herzen verehren, oder verbreiten, wie Friedrich der Große, theoretisch einen Unglauben, dessen praktische Wirkungen sie selbst

bedauern. Die Verstandesmenschen und die Gemüthsmenschen — die sich früher verständigen konnten, weil sie auf einer Grundlage, dem Gottglauben, standen — betrachten sich jetzt als geborene Gegner. Der Zweifler sieht mit Geringschätzung auf den Gläubigen, der Gläubige mit Schrecken auf den Zweifler hin. Das Zusammenwirken der verschiedenen Kräfte ist unmöglich geworden; die Gesellschaft hat kein gemeinsames Ziel, keine gemeinsame Losung mehr.

In nothwendiger Folge davon ist auch der an sich so naturgemäße und heilsame Gegensatz der socialen Parteien — jener seit dem Beginn der Geschichte vorhandene und erst mit der Geschichte selbst endende Gegensatz zwischen Fortschritt und Erhaltung, Bewegung und Ruhe, Freiheit und Ordnung — in unserer Zeit auf eine eigenthümliche Weise vergiftet worden.

Der Pantheismus, als Verfechter des menschlichen Triebes der freien Forschung hat sich mit dem Fortschritte, der Theismus, als Vertreter der überlieferten Religion und Sitte, mit der Erhaltung verwachsen. Diese nur mit dem spekulativen Räthsel selbst wieder zu lösende Verwachsung mit den politischen und confessionellen Gegensätzen ist es, welche dem europäischen Parteikampf seine unerhörte Heftigkeit und Gefahr verleiht.

Die Partei des Fortschritts betrachtet die Welt und somit vor Allem die Menschheit (die Spitze der Welt) als in sich autonom, d. h. als eine Welt, welche sich lediglich nach ihren eignen, aus sich selbst zu schöpfenden Gesetzen zu bestimmen hat.

6*

Die Partei der Erhaltung betrachtet die Welt als das Geschöpf des persönlichen Gottes, der sie regiert und dessen von oben herab gegebene Regel ihre eigene Richtschnur seyn kann.

Die katholische Partei hält sich vor allen Dingen an die von oben gegebene Norm, an die göttliche Autorität, die protestantische Partei vertritt voraus die subjektiv-menschliche Freiheit der Prüfung.*)

Man sollte glauben, daß der Theismus, indem er gegenüber der subjektiven Willkür der Individuen die Moral als

*) Die Verwachsung ist also nicht von der Art, als ob der Katholicismus schlechthin theistisch und der Protestantismus schlechthin pantheistisch wäre. Das katholische (überhaupt das orthodoxe) christliche Dogma bietet in der Dreieinigkeits- und Versöhnungslehre den Pantheisten höchst bedeutende Anhaltspunkte, wovon sich Jeder überzeugen kann, der die Schriften Dr. F. Ch. Bauer's, des wahren Vaters der junghegelianischen Schule, mit Aufmerksamkeit liest. Umgekehrt ist es bekannt genug, daß der rationalistische Protestantismus, als dessen ausdrucksvollster Typus immer noch der verstorbene Paulus, gelten kann, entschieden theistisch gesinnt ist. Gleichwohl darf man, wenn es erlaubt ist, eine dogmatische Differenz mit Einem Worte zu bezeichnen, ohne eine nähere Erläuterung davon zu geben, im Allgemeinen sagen, daß der Katholicismus ein polytheistischer Theismus und der Protestantismus ein monotheistischer Pantheismus sei. Indessen handelt es sich im Sinne der obigen Ausführung weit weniger um dogmatische Differenzen, welche als solche in der heutigen Zeit durchaus nicht mehr die Kraft haben, die Völker zu bewegen, die an der Spitze der Geschichte stehen, sondern um die einfache in den Parteigegensätzen dieser Völker offenbare Thatsache, daß der Katholicismus auf der Seite der Autorität und der Protestantismus auf der Seite der Freiheit kämpft.

göttlich gegründete objektive Regel festhält, dem Bedürfniß der menschlichen Natur nnd Gesellschaft zu sehr entspräche, um nicht praktisch mit dem Pantheismus fertig zu werden.

Allein der Theismus, der kirchliche wenigstens, begnügt sich nicht mit der blos moralischen Anwendung seines Gottesbegriffes. Beide Theile, Theismus und Pantheismus, schließen von ihrer Weltansicht aus unmittelbar auf den Staat zurück, und die politischen Rückschlüsse des ersteren sind so geartet, daß sie ihn mit der heutigen Gesellschaft in geraden Widerspruch versetzen.

Der Pantheismus betrachtet den Staat wie die Welt als ein in sich souveränes, aus den Einzelexistenzen als seinen Theilen bestehendes Ganzes. In seinem Staat gibt es keine andere Autorität, als die Selbstbestimmung der Individuen, die den Staat bilden; kein anderes Gesetz, als das Gesetz der Majorität. Mag diese nun in blos mechanischer Weise durch die Zahl, oder in organischer durch das Verhältniß von Ständen dargestellt werden, in jedem Fall kennt der Pantheismus kein anderes Recht, als das menschliche.

Der Theismus dagegen trägt seine Anschauung von Gott dem Herrn und der zu seinem Dienst geschaffenen Welt auf das Verhältniß von Obrigkeit und Unterthan über. Wie der theistische Gott als fremder Urheber und Herr über und außerhalb der Welt steht, mit der er an sich Nichts gemein hat und deren er in keiner Art bedarf, um sich selbst zu genügen: so steht nach theistischem Begriff die Obrigkeit im Staate dem Volk gegenüber; — nicht als der menschlich natürliche, mit der Souveränetät des Volkes bekleidete Ausdruck des Volkes selbst, sondern als von oben her verordnete; in sich selbst

souveräne Stellvertreterin Gottes. Und wie in der theistischen Welt keine Freiheit besteht, als innerhalb der Grenzen des götlichen Willens, so gibt es auch im theistischen Staat keine Freiheit, als innerhalb der gottverordneten Rechte der Obrigkeit.

Die Theisten finden, vermöge einer naheliegenden Parallele die vollkommenste Verkörperung ihres Systems in der Monarchie; die Pantheisten finden sie für das ihrige in der Demokratie. Beide Staatsideen sind in sich zahlloser Modifikationen fähig. Die pantheistische Staatsidee kann vermittelst der mechanischen Majorität zum äußersten Despotismus, die theistische vermöge treuer Beobachtung der für Obrigkeit und Unterthanen gleich giltigen göttlichen Norm zu einem hohen Grade von Freiheit führen; die eine kann in der absolutesten Monarchie, die andere in der freiesten Republik verwirklicht werden. Aber die Grundgedanken beider — die theistische Obrigkeit von Gottes Gnaden und die pantheistische Obrigkeit von Menschen Gnaden, — das göttliche Recht und das menschliche Recht — sind nicht zu versöhnen, so lange nicht Theismus und Pantheismus selber versöhnt sind. Und diese Grundgedanken sind es, welche auf der einen Seite den Pantheismus, trotz aller revolutionären Auswüchse, mit dem wirklichen Fortschritt der neuen Zeit, den Theismus mit den Mißbräuchen der alten Zeit verknüpfen. Denn die höchste Verwirklichung des theistischen Gedankens ist nicht die einfache, sondern die theokratische Monarchie, wie sie der occidentalische und orientalische Theismus im Mittelalter aufgerichtet hatten. Die neue Zeit aber ist, was sie geworden ist, im Kampf gegen die Theokratie geworden. Der Staat hat sich zu seiner gegenwärtigen Selbstständigkeit und

Mündigkeit dadurch erhoben, daß er in Kraft des menschlichen Rechts sich befreite von der Vormundschaft des göttlichen; und er braucht dieses Mittel heute noch, wo die Kirche die Vormundschaft zu erneuern sucht.

Der Staat ist daher zwischen jenen beiden Grundgedanken getheilt. Er bedient sich des theistischen Grundgedankens zum Schutz der socialen Ordnung, und zugleich des pantheistischen zur Aufrechthaltung seiner Souveränetät. Er steht mit der Partei der Autorität für seine Autorität, mit der Partei der Autonomie für seine Autonomie ein. Er geht mit dem Glauben, wenn der Unglaube die menschliche Ordnung, mit dem Unglauben, wenn der Glaube die menschliche Freiheit bedroht. Die beiden großen Parteien stehen sich daher in gleicher Stärke gegenüber; jede von beiden ist gleich tief nicht nur mit den Bedürfnissen und Leidenschaften der Individuen, sondern auch mit den Interessen der Staatsgewalt verkettet.

Was aber diesem Kampfe seine höchste Bitterkeit gibt, ist, daß der kirchliche Theismus als die Quelle der gegnerischen Weltansicht den Teufel in's Spiel zieht. Der politische Parteigegensatz, in dem sich ursprünglich zwei gleich berechtigte, in den richtigen Schranken gleich wohlthätige, in den Auswüchsen gleich verderbliche Grundrichtungen der menschlichen Natur ausdrücken, wird von den Theisten zum Gegensatz von „gut und böse,“ „Licht und Finsterniß,“ „göttlichem und teuflischem Princip“ gestempelt. Der Pantheismus rächt sich dafür seinerseits, indem er die Anhänger des „Rückschritts“ als „Menschen, in denen das menschliche Selbstbewußtseyn noch nicht durchgebrochen ist“, als die verhältnißmäßig „thierische Klasse

der menschlichen Gattung" behandelt. So sieht der Theist in seinen Gegnern Bösewichter, die zur Schlechtigkeit entschlossen oder wenigstens verführt sind; der Pantheist in den seinigen Dummköpfe, die der Emancipation entweder nicht fähig sind oder von ihm erst dazu geweckt werden müssen.

Die furchtbaren Erschütterungen, welche dieser Kampf zweier unversöhnlicher Parteien seit 1789 in Europa hervorgerufen hat, und die Unmöglichkeit, diese Erschütterungen durch äußere Mittel zu beseitigen, sind jedem Gebildeten bekannt. Selbst in den kurzen Zeiten, wo es uns vergönnt ist, zwischen den Ausbrüchen bald der Revolution, bald der Reaktion Ruhe zu schöpfen, werden wir unablässig an das Pochen des Gegensatzes gemahnt: so oft in diesen Pausen, wie es immer geschieht, der uralte Streit zwischen Kirche und Staat zu Tage tritt. Denn auch dieser Streit ist durch einen unlöslichen Zusammenhang mit dem Gegensatz der zwei Principien verflochten.

Die Kirche beansprucht als erstes und unmittelbares Organ der Regel von oben den Rang vor dem Staate. Der Staat seinerseits kann diesen Anspruch, so oft er materiell geltend gemacht wird, materiell niederschlagen; aber er ist, so lange nicht die spekulative Frage selbst gelöst ist, schlechterdings außer Stande, mit demselben moralisch endgiltig abzuschließen, ja überhaupt sein Verhältniß zum religiösen Bekenntniß festzusetzen. Beide Punkte, wenn sie auch zeitweise in den Hintergrund treten, sind Existenzfragen der Gesellschaft.

Jedermann weiß, daß die Kirche, wiewohl sie auf die äußere Herrschaft über den Staat temporär verzichtet hat, heute

noch wie im Mittelalter sich als die Seele und den Staat als den Körper der Menschheit betrachtet. Es ist dem Staat heutzutage leicht, diese Anschauung, wo sie in praktischen Uebergriffen zu Tage kommt, mit äußern Mitteln zurückzuweisen. Es ist ihm auch leicht, der Kirche entgegenzuhalten, daß sie in ihrer Anschauung irrt, daß er so wenig blos leiblich, als sie blos geistig ist, daß sie vielmehr beide, nur jedes nach einer andern Seite, die ganze Menschheit repräsentiren. Allein der Staat hat nur Einen Weg, die Kirche von der Wahrheit dieser Antwort wirklich zu überzeugen. Wenn er der Geist der Menschheit ist, so muß er sich als solcher in der höchsten und dringendsten Frage des Geistes auch kundgeben. Das Selbstbewußtseyn der Kirche wurzelt in der durch die Thatsachen bis jetzt bestätigten Ueberzeugung, daß sie allein, als Organ der Offenbarung, befähigt sey, den Gottglauben und mit ihm das moralische Fundament zu erhalten, auf dem der Staat selbst beruht. Wenn der Staat diese Ueberzeugung entwurzeln will, weil er seinerseits sich als Organ des mündig gewordenen und auf eigener Kraft ruhenden menschlichen Geistes fühlt: so zeige er sich als diesen Geist, indem er das Räthsel löst, welches der mündige Mensch, um Mensch zu seyn, vor Allem gelöst haben will: das Räthsel des Ursprungs, der gegenwärtigen Bedeutung und der zukünftigen Bestimmung der Welt. Dann, aber auch nur dann kann er der Kirche das aufrichtige Geständniß abnöthigen, daß er ihr moralisch ebenbürtig und materiell übergeordnet ist. So lange dieß nicht geschieht, kann er ihr seine Ueberlegenheit physisch beweisen, aber er wird niemals moralisch mit ihr fertig werden.

Der Staat bedarf jedoch dieser Leistung nicht nur der

Kirche gegenüber, sondern vor Allem für sich selbst, wenn er zum religiösen Bekenntniß überhaupt ein festes Verhältniß gewinnen will. Wie die Dinge jetzt liegen, kann er das religiöse Bekenntniß, wenn es die Schranken des Hauses überschreitet, weder schlechthin frei lassen, noch ihm eine feste Grenze ziehen. Er kann es nicht freilassen, weil er für die Grundlagen der socialen Ordnung, für das Eigenthum, für die Ehe, für die Familie, für den Eid des Gottglaubens bedarf. Er hat dieß auch noch niemals und nirgends gethan, weder in Nordamerika, noch in Frankreich während der Revolution; denn das Freiwilligkeitssystem der vereinigten Staaten bewegt sich lediglich innerhalb der Grenze des Gottglaubens, und der französische Jakobinerstaat war nach einem kurzen atheistischen Versuch genöthigt, das Daseyn Gottes wieder als sociale Grundlage zu proklamiren. Er kann aber eben so wenig dem Bekenntniß eine andere, als eine willkürliche, gemachte, dem Geist ggenüber unberechtigte Grenze ziehen, so lange nicht entschieden ist, ob ein Gott im religiösen Sinne des Worts (ein „persönlicher" Gott) auch wirklich existirt? Bis dahin kann er die Freiheit des Geistes nach augenblicklicher Nothwendigkeit und Convenienz beschränken, er kann sie aber nicht hindern, diese materielle Schranke von innen heraus zu untergraben. Er selbst, der Staat, bleibt mittlerweile gottlos und geistlos zugleich; gottlos, weil er das Daseyn Gottes aus politischer Nothwendigkeit statuirt, ohne davon logisch überzeugt zu seyn; geistlos, weil er eine selbsterkannte Wahrheit, die sein Verhalten leiten könnte, gar nicht besitzt.

Der gegenwärtige Zustand bildet sonach eine Anhäufung von politischen und moralischen Problemen, die sämmtlich mehr

oder weniger auf eine Grundfrage zurückführen. Die Aussicht, welche er dem forschenden Auge eröffnet, wenn die Grundfrage nicht gelöst wird, ist unläugbar die schwierigste, die sich denken läßt. Siegt der pantheistische Radikalismus, so wird das Band mit der bisherigen Geschichte zerschnitten und die Menschheit einer moralischen Zerrüttung und socialen Anarchie überliefert, aus der sie sich im günstigsten Fall nur durch einen unmenschlichen Despotismus retten könnte. Siegt der theistische Absolutismus, so sind alle jene Bestrebungen nach Freiheit und Mündigkeit, nach socialer und politischer Emancipation, in denen die Menschheit seit der Reformation begriffen ist, vernichtet und ihre ganze Geschichte zurückgeworfen. Dauert dagegen der Kampf fort, wie wir ihn seit 65 Jahren erlebt als eine Reihe end- und erfolgloser Zuckungen beider Extreme — und dieß würde menschlicher Voraussicht nach geschehen, weil beide gleich stark sind —, so muß uns die Schwankung als solche aufreiben.

Die Freunde der spekulativen Philosophie haben also nicht Unrecht, wenn sie das spekulative Räthsel als die sociale Grundfrage, ja selbst als den „Knotenpunkt der europäischen Verhältnisse" und die „wichtigste praktische Frage der Gegenwart" betrachten.

Der bisherige Verlauf der Philosophie in Europa und besonders in Deutschland kann diese Ueberzeugung nicht entkräften. Niemand ist berechtigt, aus der Ungenügendheit einzelner Geister auf die Ungenügendheit des menschlichen Geistes, aus dem Banquerott der philosophischen Schulen auf den Banquerott der Philosophie selbst zu schließen.

Was Deutschland namentlich betrifft, so hat die deutsche Nation seltsam genug in der nämlichen Zeit, wo sie sich von der Schulphilosophie bereits mit Widerwillen abgewandt hatte, einen neuen und nur zu schlagenden praktischen Beweis geliefert: daß sie heute noch so sehr als jemals von den idealen Interessen regiert wird. Wer weiß jetzt nicht, daß jene zahlreichen, scheinbar so mannigfaltigen politischen Fraktionen der deutschen Bewegung seit 1848 sich im letzten Grunde immer wieder in den Einen, alle politischen Sympathien bestimmenden, konfessionellen Gegensatz aufgelöst haben? Wer sieht nicht, daß der Antagonismus zwischen Oesterreich und Preußen aus diesem Gegensatz seine innere Nahrung schöpft — eine Nahrung, die nicht enden wird, so lange nicht der Zwiespalt der Weltansichten beendigt ist, deren populäre Verkörperung die beiden Confessionen sind? Viele von den „Praktikern", die mit Geringschätzung auf die Philosophie herabsehen, haben in Augenblicken, wo der nationale Fortschritt in ihrer Hand lag, ihn dadurch vereitelt, daß sie bewußt oder unbewußt unter der Gestalt confessioneller Antipathie dem nämlichen spekulativen Interesse gehorchten, welches ihnen in philosophischen Schriften so unwichtig und unfruchtbar erscheint. Sie haben bewiesen, diese Praktiker, daß, während der Engländer, der Franzose, der Russe alle prinzipiellen Gegensätze seiner Nationalität unterordnet, der Deutsche heute noch, wie zur Zeit der Reformation, jeden Augenblick bereit ist, die seinigen jenen idealen Interessen aufzuopfern, welche freilich schwerer wiegen, als die Nationalität selbst, sofern von ihnen das Glück der gesammten Gattung und des einzelnen Individuums zugleich bedingt ist. Daß aber eine Nation, die nach einem solchen Grundsatze handelt,

namentlich wenn mit dem wirklichen idealen Zuge sich der ursprüngliche Erbfehler des hartnäckigsten Partikularismus und Individualismus verbindet, — niemals zu nationaler Macht und Einheit kommen kann, wenn sie nicht volle ideale Befriedigung erlangt, versteht sich von selbst. Die Lösung des spekulativen Räthsels, obwohl sie der Menschheit angehört, würde also für Deutschland einen andern Sinn haben, als für andere Völker. Für diese wäre sie ein Glücksfall, für Deutschland ist sie eine Nothwendigkeit, von welcher Fortbestand oder Untergang abhängt. *)

Darin aber haben die Praktiker, haben die Vernünftigen überhaupt Recht: mit der scholastischen Philosophie ist es vorbei. Ihre Dunkelheit, ihre Zünftigkeit, ihr Spiel mit halbklaren, unklaren oder gänzlich inhaltlosen Kunstausdrücken hat sie bei der Nation gebrochen. Sie ist in ihren pantheistischen Bestandtheilen weit hinter Spinoza zurück gegangen, den sie so oft überflügelt zu haben wähnte, gegen dessen Klarheit, Schärfe, Gehaltenheit und herzerhebendes Gottesbewußtseyn aber der spätere Pantheismus nur zwerghaft erscheint. Sie ist in ihren theistischen Bestandtheilen — wenn wir von Kant absehen, der die Vernunft von ihrer spekulativen Inkompetenz überzeugen und das Gottesbewußtseyn auf eine blos moralische

*) Freilich läßt das Verhalten der deutschen Nation in der erwähnten Epoche noch eine andere ungünstigere Auslegung zu. Der Erbfehler allein, auch ohne den „idealen" Zug, scheint Vielen Erklärung genug. Wir wollen sie nicht tadeln, finden es aber in diesem Fall thöricht, noch irgend zu hoffen.

Voraussetzung zurückführen wollte — wesentlich nicht über Leibnitz hinaus gekommen, dessen Bemühungen um den theistischen Gottesbegriff, so merkwürdig sie sind, doch in keinem der späteren Zeitalter dem Spinozismus die Waage zu halten vermochten. Sie erregt Widerwillen, wo sie, wie bei Hegel, hinter pomphaften Kunstwörtern Plattheiten verbirgt, oder, wie bei Schelling, wirkliche Genialität mit bewußter Dunkelheit vermählt, um ihre Lücken zu verdecken. Sie ist verehrungswürdig, wo sie, wie bei Fichte, J. J. Wagner, Bader, Günther und Andern, von einem tiefen und beharrlichen Streben nach Wahrheit ausgeht. Aber sie ist, mehr oder weniger, überall dunkel; sie drückt sich unklar aus, auch da, wo sie sich klar ausdrücken will; sie kann nicht klar sprechen, weil sie sich selbst nicht klar ist. Sie ist, was Philosophie im wörtlichen Sinne bedeutet: Liebe zum Wissen oder zur Wahrheit. Streben darnach, aber nicht Wahrheit, Wissen selbst. Was wir brauchen, ist Licht — helles und reines Licht, Licht für Alle, deren Augen das Licht ertragen. — Gewiß sind große neue Wahrheiten Anfangs unter allen Umständen schwer begreiflich. Aber sie müssen wenigstens dem, der sie aussprechen will, vollkommen klar seyn, und sie müssen sich in der nämlichen Sprache aussprechen lassen, welche Lessing und Friedrich der Große gesprochen haben, wenn sie, jener in seinen Schriften, dieser in seinen Briefen, über spekulative Gegenstände reden. —

Unser Endergebniß ist demnach kurz. Es ist das alte, den Modernen und Antiken gleich wohl bekannte: daß wir im wahren Sinne des Worts noch Nichts wissen. Aber trotzdem ist es nicht unwichtig, noch unfruchtbar. Die Lage genau zu kennen, ist von hohem Werth, und der erste Schritt zum

Wissen besteht, wie schon Sokrates gesagt hat, darin, zu wissen, daß man nicht weiß.

Es ist auch weder optimistisch, noch pessimistisch — zwei Uebel, woran gegenwärtig die meisten denkenden Menschen leiden.

Es ist nicht pessimistisch, denn wir verzweifeln nicht an der Erreichung des Ziels, weil der bisherige Weg zum Ziele verfehlt war; wir halten nach wie vor an der Fähigkeit und Bestimmung des menschlichen Geistes, das Räthsel zu lösen, durchaus fest.

Es ist eben so wenig optimistisch, d. h. wir glauben nicht, daß, weil eine Reihe von radikalen Schulen, weil Strauß, Feuerbach, Bruno Bauer, und die neueren Materialisten, an dem Gehalt der Religion abgeprallt sind, deßhalb nun die Religion selbst genügen werde, die spekulativen und die mit ihr verknüpften socialen Schwierigkeiten zu heben. Die, welche sich dieser Täuschung hingeben, bürden nicht nur der Religion eine Last auf, für welche sie sich zu schwach fühlen, die aber von der Religion selbst abgewiesen wird, sondern sie vergessen auch, daß der Unglaube, weit entfernt, mit seinen bisherigen Vertretern zu fallen, von Jahr zu Jahr von Neuem und umfassender das Gebäude des Glaubens und der Gesellschaft untergräbt. Wenn der menschliche Geist überhaupt berufen ist, das Räthsel zu lösen, so vermag er es nur dadurch, daß er frei und unabhängig von jeder Autorität die ihm eigene Kraft gebraucht.


SCHOENHOF & MOE
BOSTON
40 WINTER STREET

